

ابو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري



4

5

6

7





أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

لِسْمِ اللَّهِ

مكتبة

الطبعة الأولى

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ م

جدة - المملكة العربية السعودية

الإهداء

- إلى بقيّة عمرك يا أبا عبد الرحمن
لعلك تعود إلى نصائبك .
- وإلى كل ملحد ليؤمن .
- وإلى كل مؤمن ليزداد إيماناً مع إيمانه .

المؤلف
أبو عبد الرحمن بن عفيف الظاهري
سأمنحه الله

الاستفتاح

الحمد لله رب العالمين الذي قال :

« أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين ، وضرب لنا مثلا ونسى خلقه » .

والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله وعلى جميع النبيين ومن تبعهم
بإحسان إلى يوم الدين .

المقدمة

الإلحاد في عرف عامة الناس يعني إنكار وجود الله ، والتكذيب بشرع الله ، وجحد حقائق الغيب .

والإلحاد في اللغة يعني الميل والانحراف ، ومن عموم المفهوم اللغوي حددت مفهوم هذا السفر ، فجعلت الإلحاد يشمل إنكار وجود الله ، وجحد حقائق الغيب ، والتكذيب بشرع الله إما في ثبوته .. وإما في صدقه .. وإما في معقوليته .. وإما في عدله .
فإلغاء عقوبة القصاص إيماناً بأنها ظالمة ، أو غير معقولة نوع من أنواع الإلحاد .
وإنكار وجود الجن نوع من الإلحاد .

والمطالبة بالتححرر من قيود الشرع نوع من الإلحاد .

وتفسير حقائق الغيب بما ينأى خبر خالق الغيب نوع من الإلحاد .

إلا أنني في مناقشة هذه المسائل الإلحادية تحاشيت المسائل العملية واقتصرت على المسائل الاعتقادية ، فلم أحفل مثلاً بشروط إقامة القصاص ، لأن غرضي بيان المعتقد الصحيح في مشروعية القصاص .

ولم يكن الغرض من هذا السفر ملاحقة شبه الملاحدة ، وإنما كان الغرض تحرير العقل من أغاليط الفكر ، وإقناع الناس بثمره الإيمان بالله وبشرعه .

ولهذا كان العنوان « لن تلحد » تفاؤلاً وثقة باستجابة العقول المنصفه لموجبات الضرورات الفكرية .

ولهذا أيضاً كتبت عن الطائفة المنصورة دلالة على ثمره الإيمان وصدق الخبر الشرعي .

ولهذا ثالثاً حرصت على تحقيق نظرية المعرفة (الأبيستمولوجيا) ولا أنكر أن لي ريادة في هذا الباب ، وصححت ومحضت طرق الاستدلال والجدل ، لأن تنظيم الفكر وتصحيح طرق الاستدلال قمين بالمعتقد الصحيح .

وهناك ظاهرة تلج صدر المؤمن ، وهي أن مفكرى الملاحدة مجندون فكركهم لهدم نظرية

المعرفة بنفسطة او حسابية ، اما مفكرو المؤمنين فهم احرص الناس على تنظيم المعرفة وهدم السفسطة .

وهذا يعنى أن الايمان أسعد بضرورات الفكر .

وإذا كان في قضايا الايمان - كبعض مسائل الغيب - ما يحار العقل في فهمه لقصور وسائل المعرفة البشرية عن تكييفه ، فليس فيها ما يستحيل على العقل الايمان به .
اما قضية الالحاد فمستحيلة على تصور العقل .

وعلى أى حال فهذا السفر محاولة رائدة في نظرية المعرفة : إما لأن أغلب مواده من قضايا المعرفة ، وإما لأن عموم منهج مواده استثار لما صححته من نظرية المعرفة ، لأن مدار هذا البحث على ثلاثة أمور :

أولها : تحقيق نظرية المعرفة ذاتها .

وثانيها : تصحيح طرق الاستدلال والجدل بناء على المحقق من نظرية المعرفة .

وثالثها : كشف أغاليط المنطق وأخطاء الاستدلال فيما ناقشته من استدلال لبعض الشبه الالحادية .

ولم يكن هذا السفر مؤلفاً مقصوداً منذ البدء في صميم هذه الموضوعات ، وإنما كانت مواده من جملة المحاضرات والمقالات التي كنت أنشرها في الصحف خلال عشرين عاماً . فقد أهملت جملة منها وحفظته ، لأتني غير راض عنه ، ومارضيت عنه وزعته في أسفار تحت عنوان عام هو (الفنون الصغرى) إلا أتني ميزت بعض الأسفار بعنوانات خاصة لما رأيت موضوعاتها موحدة الهدف ، فكان السفر الأول بعنوان « هكذا علمنى ورد زورت » لأن مواده من موضوعات الفن والأدب التي توزن بالمعيار الجمالى .

وكان هذا السفر - وهو السفر الثانى - عن قضية الايمان والالحاد .

وكان السفر الثالث بعنوان « اللغة العربية بين القاعدة والمثال » .

وكان السفر الرابع بعنوان « هموم عربية » .

والله أسأل أن يتقع بهذه الأسفار ، وأن يعين على إنهاء بقيتها والله المستعان ..

وكتبه لكم :

أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

الرياض - غيراء - دارة فيصل

فجر يوم الخميس ١٤٠١/١/٢٦ هـ

الخطوط الرئيسية لنظرية المعرفة

معنى المعرفة :

ما يسميه الناس معرفة - يختلف أنواعها - تلتقى في هذين النوعين :

(أ) الصورة الحاصلة في عقل الإنسان عن الموجود المحسوس وهذه معرفة تصورية .

مثالها : معرفتي برائحة (السنا) الذي سبق أن شممته .

(ب) الصورة الحاصلة في عقل الإنسان عن موجود غير محسوس ساعة التصور ولم

يسبق للمتصور الإحساس له . مثال ذلك : معرفتي بالإسهال الحاصل عن (السنا)

الذي لم أره ولم أجربه وهذه تحصل بالوصف ، والقياس وتبنى على معارف حسية

أخرى .

وهذه المعرفة تسمى بالمعرفة التصديقية ، أو الحكمية ، أو البرهانية .

أركان المعرفة :

تقوم المعرفة على أربعة أركان :

١ - معروف ، وهو الشيء :

(أ) الذي حصلت لعقلي صورته بواسطة الحس .

(ب) أو الذي حصلت لعقلي صورته ، أو صورة الحكم فيه بواسطة البرهان .

٢ - عارف : وهو الذات التي تلك وسيلة المعرفة المباشرة .

٣ - معرف : بالبناء للمفعول ، وهو الذات العارفة بالبرهان ، وكذلك الشيء المعروف .

٤ - معرف : بالبناء للفاعل : وهو الذي ينقل معرفته الحاصلة له مباشرة ، أو بالبرهان

ويجوز - تجوزاً - تسمية وسيلة المعرفة معرفاً .

أنواع المعرفة البشرية :

المعرفة البشرية - من عدة اعتبارات - تنقسم إلى أنواع كثيرة ، وقد جمعناها بالاستقراء ولم

أر احداً جمعها هذا الجمع ، وهي كما يلي :

١ - معرفة حسية موضوعية :

وهي المعرفة المباشرة للأعيان المحسوسة كمعرفتي لهذا القلم الذي بيدي .

٢ - معرفة معنوية :

كمعرفتى أن المطر سبب الانبات - باذن الله - وأن المطر قبل الانبات ، وأن العشاء بعد الغروب .

فهذه معنوية ، لان السبب ، والقبل ، والبعد : أمور غير عينية : يراها البصر ، وتلمسها اليد .. الخ .

وهي موضوعية ، لانها مفهومة من أمور حسية خارج الذات .

٣ - معرفة كلية :

وهي أن أعرف جوانب الشيء بكل ما تستطيعه وسائل المعرفة عندى ، فأعرف : أن التفاحة الخضراء ملساء ، ندية ، غير مجوفة ، كروية يطنها ابيض ، بها حبوب بنية ، لها رائحة معينة ، ولها فوائد غذائية معينة ، حلوة المذاق ... الخ .

٤ - معرفة جزئية :

كأن لا أعرف عن التفاحة الا شكلها .

٥ - معرفة تامة :

كمعرفتى لطعم التفاحة بطرف لسانى .

٦ - معرفة ناقصة :

وهي المعرفة الحاصلة بالوصف او التشبيه : كمعرفتى بأن طعم التفاحة كطعم السكر ولم اذق التفاحة .

٧ - معرفة مطلقة :

كقولنا : طرفا المستقيم لا يلتقيان ، فهذه مطلقة الزمان والمكان والحالة ، لا يمكن ان يلتقى طرفا المستقيم فى زمان ما ، ولا مكان ما ، ولا حالة ما .

٨ - معرفة نسبية او مقيدة :

كقولنا : يغلى الماء فى حرارة درجتها ١٠٠ ، فهذه معرفة حقيقية بالنسبة الى ماء معين ، وضغط معين .

٩ - معرفة واقعية :

وهي ما كانت صورة لواقع موجود فى الموضوع ، او الذات .

١٠ - معرفة وهمية :

وهي ما كانت بخلاف الواقع ، وسميت معرفة ، لأنها صورة في العقل ، وسميت وهمية لأنها لم تحصل للعقل بتفكير صحيح وتسمى ارادية ، واعتقادية .

١١ - معرفة إثبات :

وهي الحكم بوجود شيء ، أو الحكم له بصفة ما .

١٢ - معرفة نفى :

وهي أن تنفي وجود شيء ، أو تسلب عنه صفة أو حكماً .

١٣ - معرفة حسية ذاتية :

وهي ما أدركته بحس الباطن : كمعرفتي بأنني فرح أو مغموم .

١٤ - معرفة تجريبية :

وكل معرفة حسية تجريبية ، ولكن جرى الاصطلاح على أن المعرفة الحسية لا تكون تجريبية حتى تكون نتيجة تطبيقات حسية متكررة في حالات مختلفة .

١٥ - معرفة عقلية :

وهي الأفكار الخالصة ، أو المجردة ، أو الحدسية (رؤية العقل المباشرة) أو البديهية ، أو الأولية ، أو القبلية ، أو الضرورية ، أو الفطرية .

فمن يقول : لا يعرف العقل إلا بواسطة الحس : يسمى هذه المعرفة عقلية لأن العقل جردها من محسوسات ما ثم عممها .

ومن يقول : أن العقل يستقل عن الحس بالمعرفة ، يسمى هذه المعرفة عقلية باعتبار العقل مصدراً لها .

١٦ - معرفة روحية أو إلهامية :

فيدخل في ذلك الرؤيا الصادقة ، والتجليات في اليقظة ، كالتبائي عندما قال : عمر ابن الخطاب - رضي الله عنه - : الجبل يأسارية .

١٧ - معرفة يقينية :

وهي ما لا يدخلها احتمال ، أو يكون الاحتمال مرجوحاً ، وهي معرفة الواجب والممتنع أو المتعين والمستحيل .

١٨ - معرفة احتمالية :

وهي ما تكافأ الاحتمالات حولها ، ولا يترجح أحدها ، وهي معرفة الممكنات حيناً :

لا يوجد المقتضى ، ويتخلف المانع .

١٩ - معرفة ظنية أو ارتيائية :

وهي ان يكون الاحتمال مرجوحا ، فما حصل بالاحتمال الراجح يقين ، وما حصل بالاحتمال المرجوح ظن .

٢٠ - معرفة ظاهرية :

وهي ما يظهر للحس : كرويتي للزبد يطفو على سطح النهر .

٢١ - معرفة جوهرية :

وهي معرفة ما غاب عن الحس من باطن المحسوس : كمعرفتي بعمق مجرى النهر من ظاهر معرفتي للزبد يطفو على سطحه .

٢٢ - معرفة مغيب :

وهي أنواع :

أ) مغيب كان قبل ذلك حاضرا : كتصوري للقاهرة ، وأنا في الرياض .

ب) مغيب لم يحضر بعد : كمعرفتي بعمق مجرى النهر قبل أن ينضب ، أو قبل أن اغوص فيه أو اكتشفه بمجهر .

جـ) مغيب عن الحس البشري بأجمع ، كمعرفتنا بوجود الله والجن والملائكة .

٢٣ - معرفة حاضر :

وهي معرفتك وقت الاحساس .

٢٤ - معرفة مباشرة : أو بسيطة :

كمعرفتي بأن طعم التفاحة حلو بطرف اللسان مباشرة وأن الجزء اقل من الكل .

٢٥ - معرفة بواسطة ، أو مركبة :

وهي التجريبية ، كمعرفتي بالغيرية بين موجودين .

٢٦ - معرفة برهانية :

وهي المعرفة بواسطة وتركيب .

٢٧ - معرفة بديهية :

وهي المعرفة المباشرة .

٢٨ - معرفة وجودية أو عدمية :

وهي حكمي بوجود شيء في الواقع ، أو عدم وجوده .

٢٩ - معرفة كيفية :

وهي معرفة وجودية وزيادة . .

٣٠ - معرفة كمية :

كمعرفة الكثافة والثقل والمقدار والعدد ، وهي معرفة وجودية وزيادة .

لمحة عامة عن المذاهب في نظرية المعرفة :

لم تبلغ الفلسفة - من النضج ، ودقة التحليل ، وشموله - ما بلغت في العصر الحديث ، ومع هذا : كانت نظرية المعرفة مشكلة لم تحلها الفلسفة الحديثة - رغم نضجها ، ودقتها وشمولها !

بل كانت نظرية المعرفة : من أعوص مشاكل الفلسفة ، وكانت مباحثها من أخصب مباحث الفلسفة الحديثة .

قال أبو عبد الرحمن : واعتباري نظرية المعرفة مشكلة : يعني : ان الفلسفة لم تحلها حلا يفتق عليه جبهة المفكرين وإنما مذهبتها الى مذاهب كبرى : يقتسمها المفكرون . وكل مذهب : يدلي بعظمة في التفكير ، وغطرسة في البرهان ، وهذا ما جعلها مذاهب كبرى متكافئة .

ووجه الخطأ في كل مذهب ضئيل بالنسبة الى ما في كل مذهب من جوانب الحق والصواب ، فهاذا يعني هذا ؟

يعني : ان كل المذاهب حقائق تعارضت في ذهن المفكرين ، فأخذت كل فئة بمذهب ترجيحها !

قال أبو عبد الرحمن : ويمكن الأخذ بهذه المذاهب جميعا : بشرطين ، هما :

(أ) الانتباه للفروق الدقيقة الصحيحة ، التي تميز بينها .

(ب) الانتباه لمثارات الغلط في كل مذهب ، ليتمحض للحق .

جوامع المذاهب في نظرية المعرفة :

تنقسم المذاهب الى مذهبين : من جهة الشيء المعروف .

كما تنقسم الى مذاهب : من جهة الوسيلة التي حصلت بها المعرفة فأما المذهبان في الشيء المعروف فهما :

(أ) مذهب مادي يقول : ان ما عرفناه انعكاس للواقع . وصورة له .

(ب) مذهب مثالي يقول : إن ما عرفناه لا يعني شيئا من الواقع . وإنما هو وجود في ذاتنا .. وما في الخارج : أما مشكوك فيه ، وأما زائف ، وأما مستحيل ، ويدخل في هذا جميع مذاهب السفسطة .

ومنهم من يقرب من المادية ، فيقول : نعرف ظواهر الأشياء لأجوارها ، والمذهب المادي : يسمى موضوعيا ، والمذهب المثالي يسمى ذاتيا .

وأما المذاهب في وسيلة المعرفة فكما يلي :

(أ) مذهب حسي يقول : لا معرفة إلا ما جاء بواسطة الحواس .

(ب) مذهب عقلي - يقول : لا معرفة إلا ما جاء بواسطة العقل ، وهؤلاء يقولون : يمكن أن يحصل العقل معارف بغير واسطة الحس .

(جـ) مذهب صوفي ، أو حدسي^(١) يقول : لا معرفة إلا ما جاء بواسطة الروح ، وهؤلاء يريدون بالنفي : نفي الشكل الأعلى للمعرفة ، وهو معرفة جواهر الأشياء ، وهذه المعرفة الصوفية العليا لا تكون إلا لأشخاص قلة وفي حالة مستثناة ، يحصل فيها الإلهام ، أو الكشف أو الإشراف ، وأهل هذا المذهب يسمون بتدوي المعرفة النزوية .

(د) مذهب ذرائعي يقول : المعرفة ما أرادته الذات الحرة ، أي عقيدة القلب .

وهذه المذاهب في المعرفة : مرتبطة بمذاهب أصحابها في الوجود : أي الموجودات أسبق : المادة أم الروح أم العقل ؟ وما بين هذه المذاهب : مذاهب تتميز بمصطلحات جزئية : من ارتيائية ، وتعرف الجزئية بـ (الاكليكتية) أي الانتقائية ، أو التليفية^(٢) .

مصادر المعرفة الصحيحة أو العليا في شتى المذاهب :

مصدر المعرفة عند الملين : ما جاء بكتبهم المقدسة ، فمصدر المعرفة عند اليهود التوراة ، وعند المسيحيين الانجيل ، وعند الامامية قول الامام المعصوم ، ومصدر المعرفة عند الصوفية تجليات الروح ، ومصدر المعرفة عند الذرائعيين عقيدة القلب وأرادته ، ومصدر المعرفة عند الفلاسفة العقل فقط ، أو الحس ، أو هما معا .

المصدر الصحيح لجميع المعرفة :

الحسوس : هو المصدر الصحيح لجميع أنواع المعرفة البشرية . فالتفاحة مصدر

(١) للحدس معنى آخر عند العقليين ، وهو رؤية القلب المباشر .

(٢) أشار إلى هوية هذه المذاهب الانتقائية مؤلفو كتاب المادية الديالكتيكية .

معرفتي بطعمها ، وجملة مما ادركته بحسي - مصدر معرفتي - بأن الجزء أقل من الكل ومعرفتي بغير المحسوس مصدرها المحسوس ، فالتفاحة التي ذقتها مصدر معرفتي بكل حلاوة مشابهة لم أذقتها ، ولا مصدر للمعرفة مطلقاً غير الموجود المحسوس :

(أ) إما الموجود المحسوس خارج الذات .

(ب) وإما الموجود داخل الذات .

وسائل تحصيل المعرفة :

تتنقل المعرفة بالوسائط التالية :

١ - الحس الظاهر ، بالحواس الخمس .

٢ - الحس الباطن ، بانفعالات القلب .

٣ - العقل وللعقل ملكات ذات وظائف :

(أ) ملكة تسجل صورة المعروف وتحتفظ به وهي الذاكرة .

(ب) ملكة تختبر المعرفة وتصححها ، وهي ملكة الفهم والتمييز والحكم .

(ج) ملكة الخيال ، وهي التي تؤلف بين صور المحسوسات ، وتختزع صوراً غير موجودة

بهذا التركيب أو لم يشاهدها المتخيل بهذا التركيب ، ولكن هذا المتخيل المركب لا يقوم إلا

بجزئيات محسوسة .

(د) ملكة التأمل والتفكير وبها يحصل التجريد من المحسوس والتعميم فنفهم غير

المحسوس بالقياس أو باللزام العقلي .

٤ - اللغة : وبها يكون التعبير عن المفهومات ، وقد يكون وسيلة التفاهم بالرمز والاشارة ،

ولكننا نقيدها باللغة لأنها وسيلة التفاهم لجمهرة الناس ومعرفة كل انسان مضمنة في لغته ،

ومعرفة البشر : هي معاني الألفاظ التي يتكلمون بها ، والسوفسطائي عجوج من معاني

لغته ، لأنه يقول : « لا أعرف شيئا » فعبّر بجملة تعنى شيئا عنده وجملة : « لا أعرف

شيئا » = « أعرف أنني لا أعرف ! » والسوفسطائي لن ينصر مذهبهم إلا بكلام يتضمن معارفه .

ومن جهل معنى الكلمة - في لغة قومه - بحث عن معناها عند قومه ، فوجد المعنى

شيئا يشترك معهم في فهمه كما اشترك معهم في التطق بتلك الكلمة ولقد ولدنا وبقينا

لا نحسن الكلام ، بل ندرك الأشياء وعند بداية النطق نلتبس المصطلح اللغوي لكل

شيء عرفناه .

ولهذا لا يحدث الانسان بمعارفه إلا بالألفاظ التي يشاركه غيره في فهم معانيها ، إذن نحن نعرف ، وما نعرفه ليس سوى معاني الألفاظ التي نتفاهم بها ، وربما قيل : هل للعنقاء معنى ؟ وأقول : نعم يعرفه العرب بالوصف ، وإن كانت العنقاء غير موجودة : فصفاتها مركبة من موجود محسوس ، لأن معنى العنقاء لا بد أن يكون مفهوما ، والا كانت كلمة عنقاء كلمة بلا معنى ! .

مصادر للمعرفة مجازية :

الكتب المقدسة مصادر للأديان ، وهي مصادر للمعرفة البشرية تجوزا لأن التصديق بهذه الكتب جاء من أدلة عقلية مصدرها المحسوس ، والروح مصدر لنوع من أنواع المعرفة ، فلا تكون مصدرا للمعرفة عامة إلا تجوزا ، ومعرفة الروح مصدرها المحسوس ، وتحصل بوسائل نقل المعرفة من حس وعقل ولغة .

فرويا المنام محسوسة نحصلها بالحس والعقل واللغة ، والقلب مصدر للمعرفة تجوزا ، لأن ما اعتقدناه شيء مفهوم بالحس والعقل ، ويعبر عنه باللغة ، والحس مصدر للمعرفة تجوزا ، لأنه أداة لنقل المعرفة ، والعقل مصدر للمعرفة تجوزا ، لعدة اعتبارات :

أولها : أن العقل وسيلة لنقل المعرفة .

وثانيها : أن عمل العقل في تحصيل المعرفة أغلب من غيره لناحيته :

(أ) أن العقل يشارك الحس في تحصيل المعرفة ثم يستقل عنه في تصحيحها واختبارها وتسجيلها وحفظها واستذكارها ، ومعاني الألفاظ جاءت وفقا لما يخترنه من صور .

(ب) أن أغلب معارفنا مأخوذة من الحالات التي استقل فيها العقل بعمله ، ولهذا كان العقل مصدر المعرفة البرهانية .

وثالثها : أن العقل يجمع المعارف التي أخذها بالتدريج من الاحساسات الجزئية .

ورابعها : أن ما في العقل صورة للموجود ، فإذا كان الأصل مصدرا فالصورة مصدر تجوزا .

وخامسها : أن العقل مصدر تأكيد المعرفة أو رفضها .

لمحة عن حدود المعرفة البشرية :

تبين حدود المعرفة البشرية بقراءة ما كتبناه عن « أنواع المعرفة » . وهنا نشير الى ملحظ ضروري وهو أن قولنا : المحسوس مصدر المعرفة : لا يعني أننا لانعرف غير

المحسوس ، ومعرفتنا المحسوس ، إما شرعية ، وإما عقلية .

منذ يبدأ المحس في نقل المعرفة : يبدأ العقل في تسجيلها وحفظها ، ثم بعد ذلك يكون العقل المرجع في تصحيح هذه المعرفة واستدكارها ، ويدور العقل في العمليات الفكرية التي يجتلب بها المعرفة ويحفظها ، وتتلخص هذه العمليات في التالي :

١ - الانتباه عند التقاط صور المحسوسات .

٢ - الملاحظة ، وثمرتها : تمييز كل صورة هويتها ، وتمييز العلاقات بين الصور ، وتمييز وجوه الاختلاف بينها .

٣ - التذكر وهو استرجاع صور الأشياء وعلاقاتها وتميزاتها في أى وقت .

٤ - التعميم ، وهو تجريد الأحكام من المحسوسات وتعميمها على مالم يحس .

٥ - التخيل والاقتراح والفرض .

٦ - التحليل ، وهو رد الشيء إلى أبسط عناصره اعتماداً على مخزون الذاكرة من صور المحسوسات وذلك هو الانتقال من العام إلى الخاص .

٧ - التركيب وهو رد العناصر البسيطة إلى شكل كانت عليه في الواقع .

٨ - التأليف وهو رد عنصر ما إلى شكل ما .

والمعرفة التي تتم بهذه العمليات تسمى معرفة عقلية ، ولا تكون معرفة عقلية الا وفق :
« قوانين العقل » المشهورة .

وجوه ارتيابية :

هل نحن لانعرف شيئاً ؟

(أ) لأنه لا حقائق في الوجود .

(ب) أو لأننا لانستطيع أن نعرف شيئاً ؟

أم أننا نعرف شيئاً على سبيل النك لا على سبيل البغين ؟

أم أننا إذا عرفنا شيئاً مشكوكاً فيه : فكل ماأؤمن به بعضنا (وإن كان بخلاف مااعتد الآخريين) فهو حق كله ، لأن الحق حق عند من يعتقد به ، وهذه هي مذاهب السفسطة وتتلخص في ثلاثة مذاهب هي :

(أ) إنكار الحقائق وهو مذهب العنادية .

(ب) الارتياب فيها وهو مذهب الشكاك أو الارتيابيين أو الحسبانين أو اللا أدريه .

(ج) الاعتقاد بأن كل شيء ارتبنا فيه فهو حق وإن كان متناقضا الجمع بينه في الاعتقاد ، وهؤلاء أصحاب مذهب « الحق حق عند من يعتقد » وحجتهم تكافؤ الأدلة بين المختلفين ، وقد رد على هؤلاء العلماء والفلاسفة في كتبهم وشرحوا مذهبهم .
انظر على سبيل المثال : المغني لعبد الجبار بن أحمد المعتزلي في الجزء الثاني عشر الخاص بالنظر والمعارف ص ٤١ - ٥٤ كما ذكر ابن حزم مذاهبهم ورد عليها في المواضع التالية :

« الفصل ٨/١ - ٩ بعنوان : باب الكلام على أهل القسم الأول ، وهم مبطلو الحقائق وهم السوفسطائية » .

« وفي الفصل ١١٩/٥ - ١٣٦ بعنوان : الكلام على من قال بتكافؤ الأدلة .

وشمة استشكال رابع وهو :

هل في الوجود حقائق ، من الممكن أن نعرف منها أشياء ومن الممكن أن نجهل أشياء ، ومن الممكن أن نعرف أشياء على سبيل القطع واليقين ؟
وأصحاب هذا المذهب يختلفون في المثل الأعلى للمعرفة ؟
أي المعرفة اليقينية بماذا نحصلها ؟ بأحاسيس ، أم بالحس والتجربة ، أم بالعقل أم بالروح والإلهام أم بالشرائع ؟

وكل مذهب من هذه المذاهب يحرص على وضع قانون للحصول على المعرفة اليقينية .
وقد أثرت هنا أن تكون نظرية المعرفة مبنية على المسلمات العامة التي يؤمن بها مشبو الحقائق والمعرفة ، وهم أصحاب المذاهب المتفرعة عن المذهب الأخير الذي ذكرته آنفا .
أما السوفسطائيون - بشتى مذاهبهم - فقد أثرت ألا أراعي خلافهم هنا وأن أقول لكم دينكم ولي دين لعدة اعتبارات :

أولها : أن كل بداية سوفسطائية لا بد أن تعتمد على أركان من المسلمات والقطعيات .
وثانيها : أن مذهب السفسطة يعني اعتقاد شيء ما فهذا الاعتقاد معرفة فهو مذهب يتقضى آخره أوله وما بني على التناقض فمن الحيف أن يراعى في الخلاف .

وثالثها : أن كل خطوة بخطوها السوفسطائي في الحوار تعني أنه يعرف شيئا وما يلزمه من معارف في خطواته الأولى هو المسلمات العامة لمشتى الحقائق فلا بد أن تبدأ من المسلمات التي يؤمن بها كل مخلوق أما لاقرارها بها وإما للزومها له عند الحوار .

ورابعها : أن جميع مذاهب السفسطة لا تخلو من أحد أمرين : إما أن يكون شاكا وإما أن

يكون مستيقنا ، فمذهب اللاأدرية مذهب شك بطبيعته ، ومذهب العنادية يبدو أنه يقيني لأنه نفي يقينا أنه لاوجود للحقائق ولا معرفة له بها ، فهذا في حقيقته شك أو مستيقن ولا بد من أحدهما ، لأنك إن قلت له : هل نفيك للحقائق معرفة يقينية عندك أم لا ؟ فان قال : معرفتي بذلك يقينية فقد نقض مذهب في أنه لايعرف شيئا فكان من فئة القطعيين ، وإن قال : لأأدري أو أنا شك فهو من اللاأدرية ولهذا كان البناء على مسلميات هو الأصل عند كل البشر .

وخامسها : أن غرضي شرح معرفتي وبيان مدى ثقتي بها وتحصيني اليقيني منها من الشكوك والزام كل من يؤمن بالمسلميات العامة باليقين بها لأنها عند تحليلها تعود إلى المسلميات . وموجز هذه المسوغات الثقة بالمذهب القطعي (مذهب مثبت الحقائق ومثبتي معرفة بعضها على سبيل اليقين) وعدم الخوف من السفطة حتى ولو كانت بداية المنهج . ومنهجي منهج من يذهب إلى بناء نظريات المعرفة على مسلميات قطعية يؤمن بها كل من يؤمن بمعرفة يقينية لأي حقيقة ما أي عدم مراعاة خلاف السوفسطائية ، وعدم الابتداء بالسفطة ، وهؤلاء لا يهتمهم إرغام السوفسطائي على الايمان بالمعرفة وإنما يهتمهم تحصين عقيدتهم أنفسهم من أن ينحرف بها شك السوفسطائي ، وهذا هو منهج المتكلمين من المسلمين فهم لا يحتاجون السوفسطائي عند تقريرهم لنظرية المعرفة وإنما يحاورونهم في مباحث خاصة لافساد اعتراضهم .

بل هناك من لا يرى محاورتهم أو التكلم معهم وأن حقهم أن يؤدبوا فقط (انظر المغني ٤١/١٢) . وقد رأيت أن صياغة المنهج الأول وإن كانت مبنية على صياغة سوفسطائية في بناء نظرية المعرفة لا تقوم دون أركان من المسلميات القطعية .

أذكر على سبيل المثال منهج ديكارت في بناء المعرفة على السفطة ، فقد زعم - على سبيل الافتراض - : أنه لايعرف شيئا حتى وجوده لايعرف فهو موجود أم لا ؟ فهذه بداية سوفسطائية ، ثم زعم أنه إن عرف شيئا فهو مشكوك فيه ، فهذه سفطة ثانية ، ثم انتهى إلى قطعية أخذها من هاتين السفطتين : وهو أنه يشك ، لأنه لايقين عنده ، لأنه إن كان هذا الشيء يقينا من تلك الوجوه فهو باطل من وجوه أخرى ، هذه هي صفة الشك ، ومن يشك يفكر لأن الشك أدنى مراحل التفكير ، فعند ديكارت حقيقة ثانية هي : أنا أفكر .

قال أبو عبد الرحمن : لو كانت كل بداية المنهج سوفسطائية لما كان له الايمان القاطع بأنه يفكر بل انتهى إلى هذا اليقين بقطعية لاسفطة فيها وبين الشك والفكر علاقة

لغوية .

وهذه العلاقة اللغوية رمز عن معرفة ما إذ ألقاظ اللغة رموز للمعارف ، ولو أتم صياغة البداية للتفسيظ لقال : لا وجود لشيء اسمه شك أو يقين ، والفكر صفة إثبات والاثبات وجود ، فلا يفكر إلا موجود ولهذا كانت صياغة الكوجيتو الديكارتية : « أنا أفكر إذن أنا موجود » وهاته قطعية لا سفسطة كالتى قبلها .

»

معرفة انعكاس لارمرز

أريد أن أتجنب المصطلحات التي تعددت معانيها حتى لا يحدث اللبس والابهام في المعاني التي أريدها .

فلن أتكلم عن المادة واللامادة ، لأن في ذلك متاهة بين الماديين والمثاليين وإنما أتكلم عن الموجود واللاموجود والمفهوم واللامفهوم .

والموجود الذي نصل إليه معرفتي : قد يكون حسيًا عرفته بحسي أو بممارسة الآخرين .

وهذا يطلق عليه (مادي) أي له كم أو كيف بشئ المقادير والأشكال ومعرفتي لهذا اللون معرفة (حسية عقلية) .

وقد يكون الموجود الذي تصل إليه معرفتي - ولأقول إنه مادي أو غير مادي موجودا لم أعرفه بحسي ولم أر أن الناس مارسوه .

فمعرفتي به ليست معرفة (حسية عقلية) بل معرفة (عقلية خالصة) لأنني أعرف وجوده بلزوم عقلي ، أو باحساس لأثره .
ويؤيد صدق هذه المعرفة :

أن كثيرا من معارف الحسية العقلية كان معرفة عقلية خالصة - قبل أن أحس به فلما أحسست به صار معرفة عقلية حسية .

والذي يسقط المعرفة العقلية الخالصة من نصاب المعرفة البشرية :

ينى أن كل تجربة حسية مسبقة بمعرفة نظرية .

ولم تكن المعرفة النظرية خاطئة في كل التجربات فصدق وصحة بعض المعارف النظرية دليل على صحة المعرفة العقلية الخالصة .

وهب أن معرفة العقل الخالصة : لاتأني إلا من تجريدات وعمومات حسية .

إلا أننا في هذا التجريد والتعميم : نصل إلى معرفة وجود مالم نحسه بعد .

فكلما عن الشيء الذي نعرفه وليس عن مادتنا في المعرفة .

ولست الآن بصدد اقامة البرهان على وجود معرفة حسية عقلية ومعرفة عقلية خالصة
وانما حديشى عن المعرفة الحسية العقلية فقط .

فالمعرفة الحسية هى التى التخطها بحواسي الخمس الظاهرة .

وسأستنى من البحث : ماأعرفه بحسى الباطن : الذى يدرك ألم الحزن ولذة الجماع .
والشئ المحسوس - الذى عرفته بحسى - : لابد ان يكون له مقدار من المقادير الكمية او
شكل من الأشكال الكيفية ، وهو مايسمونه بالمادة وهى الكائنات الحية (من الحيوان
والنبات) وغير الحية : من الجوامد والسوائل والكهارب ، والذبذبات والطاقة .

والماديون يسمون هذه الأشياء الطبيعية . ان الطبيعة - فى أغلب اشكالها وفى جميع
عناصرها - : سابقة للوعى البشرى لأن كل مولود منا يفتح وعيه على كائنات موجودة -
قبل ان يوجد هو ووعيه .

فاذا تفتح وعيه على الكائنات : عكس له حسه البشرى صورة الكائنات . ومن
تجميع هذه الانعكاسات ومشاهدة العلاقات بينها يأخذ العقل أحكامه وقوانينه وتجربداته
وعموماته والبرهان على ذلك : ان الكائنات قبل الوعى ، وأن الكائنات لا تفتقر - فى
وجودها الى مخلوق بشرى يعيها .

بيد ان عدداً من الفلاسفة تقحموا حماقات ايديولوجية : يحار الفكر فى تسليمهم بها -
مع عظم عبقريتهم وسعة معارفهم - فتنة فلاسفة يعرفون بالمثاليين الذاتيين كـ (باركلى)
و (ماخ) يقولون :

مائمة موجود موضوعى خارج حسنا ، انما الوجود الاحساس الذاتى . اى الثابت فى
احساسى ، او المشترك فى احساس عدد الناس .

ويترتب على هذا المذهب : ان الانسان لايعرف الأعيان بصفاتهما وخصائصهما اى انه
لاوجود لشيء خارج الحس البشرى له صفات وخواص .

وانما الحس البشرى - بوجود هذه الاحساسات فيه - : خالق اشياء خارج الحس
ومنحها صفات وخصائص . ويلزم هؤلاء انه لا وجود الا للوعى البشرى وبعضهم يقول :
توجد اعيان خارج وعينا ولكن حسنا البشرى لايعكس لنا صورة هذا الوجود ولاسيل لنا

الى المعرفة الا بالحس لذا فنحن عاجزون عن معرفة الأعيان الموجودة وبهذه يلتقون في كلتا الحالتين - مع الارتيايين .

وبمجرد عرضنا لدعوى المثاليين ، ومن يقول باستحالة المعرفة كاف للدلالة على سخافة هذه الدعوى .

ولكن الانصاف يقتضى منا عرض وجهة نظرهم مصحوبة بتأييداتهم لها .
ولقد رأيت : ان كل تأييد لهذه الدعوى يقوم على التمثيل بحالات من حالات خداع الحواس خذ - على سبيل المثال :

١ - يقول الفيزيولوجى الألمانى (موللر) (ان الاحساسات لاتتعلق بتأثير اشياء العالم الخارجى ، بل بأعضاء الحواس ذاتها) (الطاقة النوعية الملازمة لها) وهذا يعنى ان معرفتنا الحسية ليست ، انعكاسات للعالم الخارجى ، وانما هى من معطيات الحس ذاته .
وقد وسع (فورباخ) هذه النظرية وسماها (المثالية الفيزيولوجية) .

وماداموا يتكلمون بلغة فيزيولوجية فالأمر هين . ان المعرفة الحسية التى نعتبرها انعكاسا للواقع الخارجى : لاتنكر ان للحواس معطيات من ذاتها لاتعكس الواقع ونحن نستنى حالة خداع الحواس من المعرفة الحسية التى تؤمن بها .

والمعرفة الحسية المبرأة من خداع الحواس : مشروطة بسلامة الحواس .

فالعين الليمية المجردة تعكس العالم الخارجى ولكنها لاتعكسه كما يعكسه المجهر .

٢ - يذهب (غيل مغولتر) أحد العلماء الطبيعيين فى القرن التاسع عشر - فى كتاب له اسمه « فيزيولوجية البصرىات » الى ان الاحساسات رموز للظواهر الخارجية ينتفى عنها كل تشابه مع الأشياء التى تقلها :

وهذا يعنى : ان الحس البشرى لايعكس الواقع ، لأنه لاتشابه بين الاحساس والمحسوس وعلى هذا ايضا :

يكون الاحساس بمجرد رمز ، ونظرية الرمز هذه تسمى (النظرية الهروغلوفية) قال بها (بليخانوف) ونحن لانقول : ان احساسنا ينقل لنا الأعيان فى الخارج على صورة واحدة .

ولانقول أنه ينقل لنا صورة كل جانب من جوانب احد الأعيان .

بل هذا مرهون بطاقة الحس وأستعداده وفى شريعة ربنا : نحن مكلفون - فى عبادتنا

ومعاملتنا - وفق الطاقة الحسية المشتركة بين المسلمين .

لأن الله لا يكلف نفسا الا وسعها .

ونقول ايضا ان حسنا - مهما كانت طاقته - يعكس لنا شيئا موجودا ، لا يخلع على

الأشياء صفات غير صفاتها وانما يعكس صورة الموجود .

فرويتنا للقمر قرصا اصفر - بالعين المجردة - انعكاس صحيح لصفحة القمر حال

بعده .

ورؤيتنا له وديانا وجبالا « بالتليسكوب المكبر » انعكاس صحيح لصفة القمر حال

قربه ولايضاح هذه الحقيقة احب ان اناقش صورتين من صور الخداع الحسى . ليكون

ذلك أنموذجا لنقاش كل صورة من صور الخداع الحسى .

أ - الصورة الأولى :

لنأخذ شيئين موجودين فى غرفة واحدة فى شروط واحدة :

أحدهما : معدنى .

والآخر : خشبى .

فستجد ان اليد تحس بأن المعدنى أبرد من الخشبى مع ان حرارتهما واحدة فالاحساس

باللمس خدعنا . فكيف نجعل الاحساس صورة للواقع ؟

ويجيب العلماء عن ذلك :

بأن حرارة المعدن والخشب متساوية ، بلاربب الا ان الخشب سيبىء النقل لحرارة اليد

بخلاف المعدن الذى ينقل الحرارة بسرعة .

فاحساس جلدنا اللامس انعكاس للفارق بين سرعتى الحرارة .

وعلى هذا يكون احساسنا نقل لنا صورة من صور الواقع .

ب - الصورة الثانية :

اذا وضعت يدي اليمنى فى ماء ساخن ووضعت اليسرى فى ماء بارد ، تم نقلتها الى

ماء عادى : تبين لى : ان اليمنى تشكو البرودة مع انها خرجت من الماء الساخن - فى حين

ان اليسرى تشكو الحرارة (مع انها خرجت من الماء البارد) .

فالحواس نقلت لنا عكس الواقع فكيف تكون صورة له ؟

ويجيب العلماء عن ذلك .

بأن قانون الفيزياء يقرر أن الحرارة تنتقل من الأجسام التي تتمتع بحرارة أعظم إلى الأجسام التي تتمتع بحرارة أدنى ، فالمحس نقل لنا صورة من صور الواقع .
انظر المادية الديالكتيكية ص ١٦٤ - ١٦٥ .. وهذا الواقع - من خداع الحواس :
لا يعنى اطراحنا للحواس وهي مصدر معرفتنا بل يعنى : استقراءها وتحليلها بشكل صحيح
دقيق .

ويعنى : الاحاطة بقوانين الأعيان وكل ذلك لا يتأتى الا بعد استخدامنا
للحواس . وهو :

إن نربط معطياتها بنشاط التفكير عندنا قال مؤلفو (المادية الديالكتيكية ص
١٦٦) : (ليس هناك مجال للشك المبدئى بما تدلنا عليه أعضاء حواسنا ولكن هذا لا يعنى
إن الاحساسات تعطى صورة دقيقة كل الدقة من الواقع الموضوعى - فى ذات اللحظة
التي يصبح فيها هذا الواقع موضوع ادراك أعضاء حواسنا .
إن الصورة الأولية للأشياء المادية - تتوضع وتفتنى وتتكامل تدريجياً ، على أساس
الادراكات المتكررة كثيراً وعلى أساس عمل الفكر المتحقق منه بمختلف أعضاء الحواس .
وعلى أساس نشاط الانسان العلمى المتعدد الجوانب) .



مصادر المعرفة البشرية

معرفة البشرية على قسمين :

(أ) معرفة اضطرارية لا تفتقر إلى برهان ، وهذه لها ثلاثة مصادر لا رابع لها ألينة ..

١ - الحس .

٢ - أوائل العقل التي لا تفتقر إلى الحس ، وهي التي يسميها أبو محمد (أوائل

التمييز) ..

٣ - الإلهام ويدخل في ذلك (الإشراف الروحية) .. وهي رؤية القلب ولك أن

تعتبرها حاسة سادسة ، وهذه المعرفة موقوفة على من وجدها ، ولا تتعدى إلى الآخرين إلا

بالبرهان ولا يبطلها : أن هناك من يدعى الإلهام وهو كاذب ، لأن هناك من يدعى الإلهام

وهو صادق .

(ب) معرفة تكتسب بالبرهان وهذه مصدرها الحس وأوائل التمييز لأنها تستمد برهانها

منها أو من أحدها ، وليس الإلهام مصدرا للمعرفة البرهانية لأن معرفة الملهم خاصة به ،

فلا تتعدى غيره إلا ببرهان . : ولأن صدق المعرفة الإلهامية متوقف على وقوعها والفرق بين

المعرفتين : أن المعرفة الاضطرارية تحصيل الحقيقة الشيء وحكمه وأن المعرفة البرهانية

تحصيل الحكم ذلك الشيء دون حقيقته خذ مثال ذلك :

١ - من شرب السنا فقد عرف حكم السنا وهو الاسهال وعرف حقيقة الاسهال ،

ولم يحتاج إلى برهان .

٢ - من شرب السنا ، ولم يتناول مسهلا قط ، ولم يصب بأسهال قط ، فمعرفة

البرهانية الاكتسابية : أن السنا مسهل ولكنه لا يعرف حقيقة الاسهال ، ومعرفة هذه

برهانية توصل إليها بالبرهان : وهو مشاهدة الأثر والاستدلال به ، مع ضرورة صدق

الناقل . والمعرفة البرهانية من ناحية الحكم والتصديق على قسمين :

(أ) عقلية .

(ب) وغير عقلية .

فالعقلية : ما أقنع العقل من حسن وخير واستدلال .

وغير العقلية : ما لم يقنع به العقل . من حس خاطيء ، وشرع مدموس ، وإشراقه كاذبة ، والمعرفة البرهانية هي قوانين العقل وقوانين العقل على قسمين :
١ - قوانين اضطرارية وهي التي سميناهم (أوائل التمييز) لأنها لا تفتقر إلى الحس .

٢ - قوانين اكتسابية تستمد خبرتها من الحس كقولنا (ما كان تصوره حتميا فوجوده حتمى) فهذا قانون استنبطه العقل بالتجربة الحسية .
والملاحظ أن قوانين العقل الاكتسابية تستمد برهانها : إما من الحس ، وإما من قوانين العقل الاضطرارية .

قال أبو عبد الرحمن :

إذا ذكر لك العقل ، فالمراد به قوانين الاستدلال الاضطرارية والاكتسابية ، وإذا ذكر لك الفكر فالمراد به هيئة الاحتكام إلى هذه القوانين . وإذا ذكر لك الذكاء والنباهة والذهن ، فالمراد بكل ذلك ملكة الانسان ، وقوة قواه النفسية ولا يحصى معرفة العقل الاكتسابية الا خالق الخلق وإنما تذكر من المعارف الاكتسابية :

الشرع (القائم على المعجزة المحسوسة وعلى القوانين الاضطرارية) فنصوصه باللغة مصدر للبرهان ، وتذكر الخبر الذي ثبت به التاريخ ، والأنساب والحقوق فيستدل العقل من الحس ومن القوانين الاضطرارية على أن الخبر المتواتر حق .

وتذكر علم الحساب مصدرا للبرهان ، لأنه ثابت بالحس وبالقوانين الاضطرارية فكانت قواعد الحساب وأصوله مصدرا للبرهان وهكذا جميع العلوم والمعارف البشرية وإذا استعرضت معارف العقل الاكتسابية في مجال التوفيق بينها فلا نقل : اختلف العقليان وإنما عليك الممايزة بين الأنواع ، فتقول هذا عقلى بالشرع ، وهذا عقلى بالحس ، وهذا عقلى باللغة ولك بعد ذلك أن تقول : اختلف العقلى بالشرع ، والعقلى بالحس ، وحينئذ ننظر في مصدر المعرفة فلا بد من ثلاثة أمور لا رابع لها يبين :
١ - أن يكون الحس كاذبا .
٢ - أن يكون الشرع مدموسا .
٣ - أن يكون فهمنا خاطئا .



تفكيرنا لم يتطور.. ولكنه استراح

يقول مجموعة من الأساتذة السوفيت في كتاب لهم اسمه (المادية الديالكتيكية) (إن تفكيرنا تطور) . وهذا بناء على الاعجاز العلمى الذى حققه السوفيت وهذا التطور يسمونه (الديالكتيك الذاتى) وتقول كيف تطور تفكيرنا ؟

فيقولون إنه انعكاس للديالكتيك الموضوعى ، ويراد بالموضوعى العالم خارج الذات الحاسة العاقلة (العالم المادى) ولقد تطورت ظواهر العالم المادى فتطور تفكيرنا تبعاً لذلك . وهذا التطور ينبؤه على خلفيات (الديالكتيك التاريخى) كان الإنسان قرداً فأصبح مفكراً ، تطور الديالكتيك الذاتى والتاريخى والمادى على أنقاض صراع المتناقضات والأضداد فكان البقاء للأصلح أى المتطور .

ولا ندري هل سيطبّقون هذه الظنون على الحزب الشيوعى السوفيتى أم لا ؟ هل تطورت من اللينينية الى المادية ؟ هل تطورت الشيوعية من ماركس الى لينين ؟ وهل سيفضى صراع المتناقضات الى ما هو أصح من الشيوعية وأشد تطوراً ؟ كل هذه الظنون عندها عند الله .

وإنما نريد هنا أن تفكيرنا فى العصر الحديث لم يتطور ولكنه استراح وأضرب المثال لذلك بعاملين استعملنا التين بدائيتين كالمحول متكافئتين فى قوتها وصنعهما فاستعمل أحدهما المحول الأول فى حفر بئر لم يتجاوز عمقها أكثر من متر لأنه صخور وشظايا ثم مات العامل وانكسر المحول . فجاء عامل آخر مكافئ العامل السابق فى قدرته ومهارته فحفر سبعة أمتار فى وقت اوجز ولم ينكسر المحول وكانت الأرض هشة فهل نقول ان المحول تطور وإن الصدرة البشرية تطورت ؟ كلا .. إنما كان العامل الثانى متمماً لمسيرة العامل الأول ولولا ذلك لأنفق ما أنفق الأول من جهد ووقت وخسارة . وتفكيرنا اليوم لم يتطور بحيث يصل الى الحقيقة مباشرة أو فى وقت قصير لأنه تفكير لا يوجد مثله عند الأسلاف .

وإنما كان تفكيرنا اليوم لا يزيد عن تفكير العبقرة فى الأمس غاية ما هنالك أن مفكر الأمس اختصر الطريق بمليون فرض خاطئ ومليون تجربة غير ناجحة .

فاستغنى الفكر الحديث عن اتخاذ هذه المحاولات ، وبرهان آخر وهو أن أعظم مخترع في العصر الحديث لا يقال إنه أذكى العالم الا بالنسبة لأفراد ، أو مادة علم ، وليس بالنسبة للأجيال السالفة .

إن أعظم مخترع لآلة أو أسبق الناس إلى اكتشاف قانون : لا يملك بذلك أنه أذكى من الخليل بن أحمد أو ابن تيمية وإنما الاختلاف في مجال العمل الفكري .
أما تطور الخلق فيعني زيادته وتعدد صورته والله يزيد في الخلق ما يشاء ويخلق ما لا نعلم والله خالق الخلق وما صنعوا .
إلا أن الفكر الحديث لم يخلق المادة ولم يخلق قوانينها ، ولم يرتب النتائج على الأسباب ، وإنما اكتشف بإرادة الله - مادة مخلوقة واكتشف قانونا مخلوقا .
واكتشف علاقات مخلوقة ، والله المستعان .



ظاهريه سارتر

من المقرر في افهام الناس أن للموجودات ظاهراً وباطناً ، ولا مشاحة في هذا إلا إذا أحال الظاهر والباطن الوجود الى ثنائية فبقية شكسير وجودان :

١ - وجود بالقوة وهو استعداد شكسير وقابليته - أى عبقرية شكسير الباطنية أو الداخلية .

٢ - وجود بالفعل وهو عمل شكسير في المسرحية الفلانية « أى عبقرية شكسير الظاهرية أو الخارجية » . بيد ان سارتر « في كتابه الوجود والعدم » ص ١٣-٢٠ . يرفض هذه « الثنائية » ويقرر واحدة الظاهرة ، إذ يرى أن الموجود سلسلة من المظاهر فالقوة لا تحتجب خلف آثارها من التارعات والانحرافات . إلخ . بل جماع هذه الآثار هو « القوة » وعلى هذا فالظاهر ليس مقابلاً للوجود ولا مرادفاً له . ولكنه مقياس له . وكل شيء عند سارتر بالفعل وليس وراء الفعل قوة ولا حال ولا قدرة . والفعل هو ما تجلى للعيان ، وما يتجلى مظهرًا من الموضوع قال سارتر : « والموضوع كله : في هذا المظهر وخارج المظهر :

١ - إنه فيه ب كله من حيث هو يتجلى في هذا المظهر .

٢ - وهو خارج ب كله لأن « المتوالية » نفسها لن تظهر أبداً .. ولا يمكن أن تظهر »
أهـ .. بتصرف واختصار ص ١٦ ..

قال أبو عبد الرحمن : المتوالية هي التجليات التي نسميها وجوداً بالفعل . واعتبر سارتر الظاهر مقياساً للوجود ، وليس ضدّاً ولا مرادفاً له : لأن تعريف الوجود عنده ببساطة أنه « شرط كل كشف » .

إنه وجود من أجل الكشف وليس وجوداً منكشفاً ص ١٧ . وقد فر سارتر من « ثنائية » فوقع في أخرى : لأن مظاهر كل موجود غير متناهية ، هذا الوجود متناه . فثمة ثنائية المتناهي واللا متناهي .. أو « اللامتناهي في المتناهي » .

قال أبو عبد الرحمن الظاهري : هذه الثنائية مدخل إلى الأنطولوجيا الظاهرية الكفورة . إن سارتر أخطأ جهة القسمة فأصحاب الثنائية « الظاهر والباطن » لا يجعلون

الظاهر وجودا والباطن عدما . وإنما يقسمون الموجودات إلى قسمين :

١ - موجود مغيب ، وهو الوجود بالقوة .

٢ - موجود مشهود ، وهو الوجود بالفعل وإنكار هذا خروج على البداهة . ولا خير

عندنا أن يسمى أحد الموجودين « واحدة الظاهرة » إذا لا يأبى الفكر أن تكون موجودات ما ظاهرات لموجود ما .

إذن من أخطاء سارتر في وجوديته أنه حصر الواقع في الظاهرة !! راجع ص ٢١ .

قال أبو عبد الرحمن : الظاهرة قبل أن تظهر من الواقع ، لأن من الواقع

مالم يظهر ؛ ..

وحركة الشمس إذا أصفقت للمغيب لا تظهر لنا في ثانية .. ولكنها تظهر بعد

دقائق .. فهل حركة الشيء في هذه الثواني : غير واقع ؟

وسارتر يقول : « فما يقيس وجود الظهور هو أنه يظهر » .. ص ٢١ .

قال أبو عبد الرحمن : ونحن نقول بهذا فكان ماذا ؟ أن حصره الواقع في الظاهرة

لا يعنى أن الظهور مقياس الوجود . وإنما يعنى أن الظهور يمنح الوجود ، وهذا ما يأباه

الفكر . وبحسب سارتر أنه أضاف إلى الفكر الفلسفي جديداً إذ قال : « إن وجود الظهور

هو الظهور » ليحل هذه العبارة محل عبارة باركلي « الوجود هو كون الشيء مدركاً » .. ص

٢١ .

قال أبو عبد الرحمن : هذا امعان في الخطأ ومضغ لفلسفة « الحسبانين » وإنما نقول :

الوجود هو كون الشيء مدركاً بالنسبة لرب الكائنات لأنه سبحانه لا يند عن ادراكه أدنى

موجود إذ هو خالق كل موجود . أما البشر فليس ادراكهم مهماً ، وإن قووه بالتسكوب

والفولسكوب ومالم يدركه البشر من الموجودات أكثر مما ادركوه .

إن الادراك يدل على الوجود ولكنه لا يمنح الوجود . وإذا ذلك كذلك : فليس الوجود

كون الشيء مدركاً .. ولكننا أن ادركناه علمنا بوجوده .



نقد العلية عند العرب والأوروبيين

كان نقد العلية ظاهرة انحراف فكري في تاريخ الحضارة العربية قديما ! .
ثم كان هذا الانحراف الفكري تقليدا آمينا لأخطاء أسلافنا عند كل من : مالبرانش
وباركلي وديفيد هيوم من رواد الحضارة الأوروبية المعاصرة ! ..

إن العلية قانون حتمي في تصور العقل البشري ، ولقد استخدم أرسطو هذا القانون ،
واعتبره من بديهيات العقل .

ومن ثم أغرم متفلسفو المسلمين بهذا القانون ، واستعملوه في أعوص مشكلاتهم
الفلسفية فقالوا : لكل حادث محدث .

ولا تزال العلية أساسا صلبا أقام عليه ابن حزم وابن تيمية وغيرهما بناءهم المنطقي .
وفي الفلسفة الأوروبية وجد مفكرون نقدوا هذا القانون نقدا استحوذ على عقول بعض
الناسئة وليس هذا هو المهم ، بل الأهم من ذلك : أن مفكري المسلمين لم تخف عليهم
هذه النقادات ، ولم تهز إيمانهم بقانون العلية بحيث يصح القول بأن هؤلاء الأوروبيين
سبقوا إلى نقد العلية .

أو القول : بأن مفكري المسلمين لولاب بذهنهم هذا «النقد لهجروا هذا القانون .
وأول هؤلاء الفلاسفة الغربيين الفيلسوف العقلاني « مالبرانش » الذي بنى إيمانه
بالحقيقة الأزلية على البرهان الأونتولوجي تبعا لسلفه ديكارت ولهذا قال :

لا يوجد الا الموجود الكامل الذي لا نهاية له .

أي لا يوجد إلا الله .

وهذا الكفى فيه مؤاخذه ، لأنه لم يفرق بين أنواع الوجود .

وليس هذا غرضنا .

وإنما غرضنا قوله :

« لا علة إلا ما أدرك العقل بينها وبين معلولها علاقة ضرورية والله - جل جلاله -

هو العلة الحقيقية للأنشاء » .. اهـ .

قال أبو عبد الرحمن :

ونحن لا نسمى الله إلا بما سعى به نفسه . ولا نصفه إلا بما وصف به نفسه ولكن لا نحيط لنا عن الاحتفاظ بعبارة مالبرانش لتصور مذهبه .
يقول مالبرانش :

لا اقتران ولا ارتباط ضرورى بين الله وبين العلة وإنما هناك إرادة ربنا الحرة فى فعل ما يشاء .

فإن ذكرت العلل الطبيعية فإن مالبرانش يقول : هذه ليست عللا حقيقية ولكنها علل مناسبات .

ثم جاء « باركلى » و « هيوم » فقالا :

إن مانسميه عللا لا ينطوى على ضرورة حتمية مستقرة بين العلة والمعلول .
وإنما هذه الضرورة ظاهرة تجريبية . ليست قانونا لما وراء التجربة .

اتنا إذا رأينا دأنا فى حدود مشاهدتنا وتجربتنا ظاهرة حسية تتبع أخرى : فأننا نستخدم على تسمية الأولى علة ونتظردأنا فى كل مشاهدة — أن نرى الأخرى تتبعها فإذا تكررت تلازم الحدوث وتكررت ملاحظتنا لهذا التلازم : تكونت لنا هذه العادة العقلية .
يعنى تصورنا لمعنى العلية .

إذن العلة مجرد عادة عقلية .

قال أبو عبد الرحمن :

والواقع أنه لا جديد فى نقد مالبرانش وباركلى وهيوم .

فهذا أمر فرغ المسلمون من فحصه بعد أن فرغ بعضهم من استدراكه . ففكرة مالبرانش قد قال بها بعض أئمة الأشاعرة كالباقلانى والغزالى والهروى .

قال الهروى الأنصارى : ليس فى الوجود شيء يكون سببا لشيء أصلا ولا شئء جعل لشيء بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث .

هكذا نقل عنه شيخ الاسلام ابن تيمية فى « منهاج السنة » .

ويريد بالإرادة الواحدة إرادة الله سبحانه .

وفكرة العادة العقلية عند هيوم قال بها الهروى والغزالى والباقلانى فى التمهيد .

قال الهروي :

إن الحادث يصدر مع الآخر مقترنا به اقترانا عاديا لا أن أحدهما معلق بالآخر ولكن لأجل ما جرت به العادة والاقتران .

وتجد هذه الفكرة بتوسع عند الغزالي في « التهافت » ولقد نقد ابن تيمية تقدمهم للعلية نقدا بارعا .

قال أبو عبد الرحمن :

والحق عندنا : أن العلة ناموس إلهي خلقها ربنا ، وجعل نتائجها في معلولاتها ضرورة حتمية لا تختل إلا بأعجاز يخرق الناموس .
والكل من الله سبحانه .

وإذا وجد الاقتران في بعض ظاهرات الكون دون ضرورة فلا يعنى ذلك أن كل ظاهرات الكون كذلك ولا يعنى أن هذه الظاهرة خلقت من علة بل يعنى أنه ظهر الاقتران ولم تظهر العلة .

والحقيقة ان محصول العالم من التجربة والملاحظة منذ كان العقل البشرى طفلا حتى الآن لم يجد ظاهرة كونية تفصل عن علة أو سبب .

وحسبك بقوة وصلابة برهان العلية أنه لم يشذ في كل تجربة بشرية .

ومن ثم تنطلق من المحسوس الى غير المحسوس ، وما غرضنا هنا أن نحقق برهان العلية أو نبطله إنما بحثنا الموضوع من ناحية حضارية بحثه وهي ان مفكرى المسلمين أحاطوا علما بكل ما وجه لقانون العلية من نقد إلى هذا اليوم وردوه فلم يضعف من إيمانهم ببرهان العلية .

وكان المنحرفون فكريا من أعلام الفلسفة الأوروبية مقلدين أميين للمنحرفين فكريا من أعلام الفلسفة العربية القديمة في هذه المسألة إن لم يكن هذا اتباعا مقصودا فهو اتباع بالمصادفة .



4

5

6

7

الاستقراء التامخيصى

يقول أرسطو : (الانسان والحصان والبغل حيوانات طويلة العمر ، وهي كل الحيوانات التي لامرارة لها ، اذن كل الحيوانات التي لامرارة لها طويلة العمر) وهذا النوع من الاستدلال يسمونه (الاستقراء التام) أو (الاستقراء الشكلي) .

ولقد نوقش هذا الاستدلال ووجهت اليه المآخذ .

قال ابو عبد الرحمن محمد : انظر على سبيل المثال : (التقريب لشيخنا امام الدنيا ابن حزم ص ١٦٢ - ١٧٣ .. ومعار العلم لابي حامد الغزالي ص ١٦٠ - ١٦١ .. والاستقراء والمنهج العلمي للدكتور محمود فهمي زيدان ص ٢٧ - ٣٤ .. والمنطق الحديث ومناهج البحث للدكتور محمود قاسم ص ٦٢ - ٦٦) .

قال ابو عبد الرحمن بن عقيل : في هذه الردود مضلة يصاب قارئها بالدوار ، ولتذليل علم المنطق لقراء الجرائد جنحت الى التحليل الديكارتي المحبب فقلت : نقد هذا الاستدلال يتعلق بأمور مختلفة :

اولها : ان المثال الذى اوردته (ارسطو) لا ينطبق على (الاستقراء التام) ، لان الاستقراء احصاء .

فهل احصى (أرسطو) كل انسان وحصان وبغل ، فعرف ان كل فرد منها طويل العمر ؟

وهل احصى (أرسطو) كل موجود في الوجود فلم يجد حيوانا ذا مرارة غير هؤلاء ؟ لاريب ان هذه الانواع من الأنواع الثابتة المحدودة ، وان النوع دال على كل افراده .

الا أن (طول العمر) و (امتلاك المرارة) ليسا من ماهية النوع الانساني حتى نقول ان معرفة النوع دالة على افراده ، واذن فلا بد من احصاء أفراد النوع الانساني والبغلي والحصاني وهذا مستحيل ، لأن الفرد الانساني متناه ، والانسان أعداد لامتناهية بالنسبة للفرد المستدل بالاستقراء ، والبدية : أن المتناهي لا يحصى اللامتناهي .

واذن فمثال أرسطو غير صحيح ، وأكثر أمثلة المنطقيين (للاستقراء التام) من هذا النوع .

وكذلك الانواع قد يكون ما لانعرف منها اكثر مما نعرف .
 وثانيها : اتنا لاتقول (كما قال بعض المتسرعين) ان الاستقراء التام مستحيل ، بل
 هو ممكن في الافراد المحصورة المتماثلة .
 ولكننا نقول : اذا وجد الاستقراء التام فانه لم يفد معرفة جديدة ولم يكن انطلاقا من
 المعلوم الى المجهول ، وانما يلخص لنا ما قد عرفناه مسبقا ، خذ مثال ذلك :
 كل شهر من شهور السنة يتألف من أقل من (٣٢) يوما ، لأنه باستقراء شهور السنة
 من يناير الى ديسمبر - وهي اثنا عشر شهرا فقط - لم نجد ما يبلغ (٣٢) يوما ، بل بعضها
 (٢٨) يوما ، او (٣٠) يوما ، او (٣١) يوما .
 الاستقراء لزيدان ص (٣١) .
 ولهذا قال (جون استيوارت ميل) : (انه تلخيص لما سبق لنا معرفته) .
 وثالثها : قولنا انه لم يفد معرفة جديدة ، وانه تلخيص لمعرفة سابقة ، لا يعني انه ليس
 بحجة ، ففرق بين هذا وذاك .
 انه - ان كان تاما - حجة بيقين على الاطلاق وان كان غير تام فهو حجة في الفقه .
 لأن الصواب في الفقه اعتباري وليس واقعيا .



المنطق ثابت ، لا يتغير

قالوا : ان العلم القديم - الذى عاش في ظله منطق أرسطو - يتكلم عن كفيات الأشياء ، دون كمياتها . فهو - مثلا - يعتبر أن الحرارة ضد البرودة ، لأنه نظر الى كفياتها دون كميتها .. وقال العلم الحديث - ليس هناك بارد وحار ، وإنما هناك درجات من الحرارة تختلف .. ومن هذا الاختلاف تختلف الحرارة والبرودة .. وبقدر كمية هذه الدرجات تكون الحرارة . وقال ابو عبد الرحمن : لم يتغير منطق أرسطو لتأحيين : اولاهما : ان الاختلاف الكمي لدرجة الحرارة نتج عنه اختلاف في الكيفية ، ويجب أن يكون للكيفية عبارة تدل عليها كلفظ البارد مثلا .

واخراهما : ان قانون التضاد يضبط الكفيات كما يضبط الكميات .. وقالوا : ان العلم القديم : لا يهتم باستكناه العلاقات بين الاشياء وإنما يعتبرها امورا عرضية .. والمنطق الارسطي تبعاً لذلك ، يعتبر العلاقات امورا خارجية عن المحتوى . اما العلم الحديث فيعتبر العلاقات اخص خصائص البحث العلمي ، لأنها تربط بين المتغيرات .

وقال ابو عبد الرحمن : لم يتغير منطق ارسطو وإنما تغير وضاق لتأحيين : اولاهما : ان التأصيل الارسطي للعلاقات في المحتويات : تأصيل صحيح - ولكن الخطأ في التنفيذ والتطبيق بسبب قصور العلم آنذاك . وثانيهما : ان استكناه العلم الحديث لحقيقة العلاقات يعطى تربة خصبة للمنطق الارسطي ، فيجنى عددا كبيرا من الامثلة التطبيقية . فيكون المثال حقيقيا بدل ان يكون فرضيا .

ومن هذين المثالين : عن الاختلاف الشديد بين العلم القديم والحديث - قال بعض المعاصرين :

ان العلم القديم ملئ بالالوهام والفروض والتصورات الخاطئة ، وان المنطق الارسطي ساير ذلك العلم ، فيجب علينا ان نصطنع المنطق التجريبي الحديث ، لامنطق ارسطو التصوري ، لان المنطق الحديث ابن للعلم الحديث .

وقال ابو عبد الرحمن محمد :

كلا ان المنطق الارسطي ثابت لا يتغير ، وقواعده الصلبة لاقتناص المعرفة وإقامة الحجة لاتزال نبراسا هاديا في ميدان المعرفة والعلم .

وقد رام اتاس الخروج على قوانينه الثلاثة : الهوية - والثالث المرفوع - والتناقض ، وكانوا من الحسابيين ، والحسابية ضرب من السفطة الا أن تكون منهجا لا غاية .. وانما نذكر اشياء يعذر بها منطق أرسطو ولا يهجر .

فمن ذلك ان الناس مختلفون في نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) إلا أن أرسطو وضع منطقا لكل نظرية وكل اصحاب النظريات في المعرفة : يأخذون منطق ارسطو الجزئي ولا يستغنون عنه ، فهذا معنى ثبات منطق أرسطو ..

ومنها : ان البرهانيين وغيرهم يعتبرون كليات ارسطو التجريدية بمجرد فروض . ولكنهم لم يستطيعوا بعد ان يزيفوا كلية من كلياته في ميدان الخبرة والتجربة . فهذا معنى آخر للثبات .

ومنها : ان ارسطو يستمد امثله من علم عصره الناقص ، وتكون امثله من باب الفرض ، والعلم الحديث يميز فرض الامثلة لان المثال شارح ولا يلزم من بطلان المثال بطلان القضية .

ومنها : ان تقدم العلم الحديث يساعد على صياغة المنطق الارسطي صياغة امتن وهذا شيء غير الثبات .

ومنها : ان منطق ارسطو لم يأخذ في حسابه ان الشرائع السماوية مصدر من مصادر أي معرفة .

والمسلم يأخذ منطق من حقيقة الشرع اولا ويجد في منطق ارسطو اداة لاجتهاده مساعدة غير معاندة .

ومن الله نستمد العون ونستلهم الرشيد ،،



الفكر المعتزلى

لا يزال شعور العامة الايمان الشديد بعدم جدوى الفلسفة ، مسوغين ذلك الزعم الخاطيء بأنه مر عليها كأثر علمى قرون كثيرة وهى مجرد أفكار والزامات وانعكاسات جدلية تلوب بالاذهان ولا تتلاصق مع الواقع ولم تنظر الفلسفة بما يشبه التأيد الشعبى بل كانت عرضة للطعن ، وفلاسفة المسلمين الذين دخلوها من اوسع ابوابها تمنوا ايماننا كايان العجائز كما اثر عن الجوينى والرازى . فاذا كان رأى أن فى الفلسفة خيرا كثيرا وكنت شديد الايمان بجدواها فاعلم اصطدم بشعور شعبى بيد ان هذا لايهمنى اذا كانت براهينى على جدوى الفلسفة ضرورية فأول ما استند عليه فى هذه الدعوى ان الفلسفة الحديثة دفعت باوروبا الى حياة علمية عملية فالذهب التجريبي فتق آفاقا بعيدة فى مضمار الاختراعات والمصنوعات والطب والتشريح والاتجاهات العقلية بحصت الكثير من الخرافات فى الآداب والتصورات ومرويات التاريخ وان للمنهاج الديكارتي يدا بيضاء فى التأليف العلمية المعاصرة التى اتسمت بطابع التجرد والاستفاضة فى البحث والارتباط بالموضوع والترتيب والتنسيق والأصالة الفكرية وما الفنون النظرية الجديدة والتنظييات الادارية والاقتصادية التى تعيشها الدول الراقية اليوم إلا نتاج فكر فلسفى عتيق والبرهان الضرورى الاخر الذى اعتمد عليه على اهمية الفلسفة ان الذين حملوا عليها قدما وحديثا لم يقفوا على ثنتيهم إلا بتقعيدات فلسفية فالتفلسف امر لا يد منه ، قال ارسطو حسبا نقل عنه المترجمون « اذا لزم التفلسف وجب أن نتفلسف ، واذا لم يلزم التفلسف وجب ايضا أن نتفلسف حتى تثبت عدم لزوم التفلسف » .

ولقد كان أبو محمد على بن حزم شديد الايمان بجدوى المنطق وأنه يعصم الذهن فى تلقى الحقائق من الخطأ ولكنه جعل للسمعيات الصدارة وغير أبى محمد ممن هو فى مثل عبريته كابن تيمية كان سيء الظن بالفلسفة والمنطق معا ، بيد انه كان يرد بالمنطق على المنطق وبالفلسفة على الفلسفة أفلا يكونان عنده كحب الشعير مأكول ومذموم ؟ إنا لكى ندفع عن تقى الدين بن تيمية هذه الدعوى لا بد أن نفهم غرضه من ذم الفلسفة والمنطق رغم استفادته منها وأليكم ما أفهمد .

أفهم أن من موضوعات الفلسفة ما يسمونه بالإنهيات أو علم « ما وراء الطبيعة » أو « الميتافيزيقا » كما يصطلح عليه المتأخرون . وكانت أهم ما شغل الفكر البشرى وكانت موضوع علم الكلام الاسلامى الذى اتاره المعتزلة وكانت محل سخط أئمة المسلمين وكان الجدل فيها عقيا ولكن يزال عقيا إلا بالمنهج الذى سنوضحه فيما بعد ولهذا فموضوع الميتافيزيقا وحده من مواد الفلسفة هو الذى نرى خطورة فلسفته ولا نقول عدم جدواها فحسب ، لأن التقنيات المنطقية تعتمد - قديما وحديثا - على ادراكات حسية وعقلية ينبثق منها مدركات تجريبية وقياسية وحيث إن هذه الماورائيات غير محسوسة وغير خاضعة لعمل التجربة وغير داخلية في قياس شمولي أو تحليلي ، فلا بد من ثلاثة أمور لا رابع لها ألبتة :

إما إيمان يلا القلب بتلك الماورائيات لا تجر اليه دالة من الحس واما الادعاء الكاذب بعارف حدسية وإلهامات إيمائية تدل على ما بعد الطبيعة وإما إلحاد يقذف بها في حظيرة الخرافات ويتحقق الامر الاول بإبعاد الفلسفة عن هذه الغيبات ويتحقق الامر الآخر باختضاع الغيبات لمنطقات الفلاسفة واقطع قطعاً بأن الفلسفة من الحسنات حتى عند ابن تيمية لو ان الفلاسفة المسلمين بلغوا النضج في الطبعيات المحسوسة من الاجسام العنصرية وما يتكون منها من المعدن والنبات والحيوان والاجسام الفلكية والحركات الطبيعية التى كانت قوام الحياة العلمية الآلة في مخترعات اوربا اليوم او لو ان الفلاسفة المسلمين بلغوا النضج في فلسفة الامور العلمية وهى علوم الهندسة والمقادير والاعداد والايصاد والموسيقى وعلوم الهيئة ، فكل ذلك قوام الحضارة المادية في الغرب اليوم ، ولكن غالييتهم وقفوا نشاطهم الفكرى في فلسفة الروحانيات والإنهيات واستكناها ، وهى أمور غيبية غير محدودة ، أما الفكر البشرى فمحدود بزمانه ومكانه ، والمحدود لا يدرك الا بمحدود فكان ان تبدد الفكر البشرى وناله خارج إطاره وناداه دعاء الاصلاح لان يعمل داخل الاطار فهذا مانفهمه من إنكار الفلسفة والى هذا اظن اننى عبرت عن وجهة نظرى في الفلسفة على العموم وفي الفلسفة الحديثة بوجه خاص واعدود مرة ثانية فأقول :

إن الفلسفة الحديثة فكر حيوى عتيدها من أوربا نسياً متوثباً متحفزاً ، وحقت لها فتحاً مادياً ميبنا ولا أستنى منه إلا الفكر الميتافيزيقى الذى جعل أوربا تفقد إلهها وتتذبذب بين آلهة عديدة لم يجد نياها الراحة في الإلحاد ، فاذا نلنا الفكر المعتزلي في الفلسفة الحديثة فإنما نهدف إلى ثلاثة أمور :

الأمر الأول : ان المفكرين بال فكر الاوربي المعاصر يحسبونه شيئا جديدا لدى المسلمين يدعون الى الاستعاضة به عن كثير من التصورات الاسلامية باسم التجديد ، فالتاس سابقة المعتزلة الى الكثير من النظريات الغربية مع لفت الانتباه الى ان ائمة الاسلام ناقشوها وزيفوا منها ما يستحق التزييف ببيان قوى ومنطق منظم لا يبقى مثارا للشك يعنى ان اطراحها من جانب المسلمين كان عن فتاعة لاعن جهل لانهم بذلك النقاش بأسلوب جدلي مفهم كانوا عباقرة الفكر وعما لفته .

والأمر الثانى : أن حسنات الفكر الغربى الحديث فى منهج البحث وفى الواقع العمل فى الطبيعيات والنظريات العلمية ارتادها لهم الفلاسفة المسلمون يوم كانت تسود الغرب خرافة وأنانية ونفاق القس والبابوات .

والامر الثالث : ان كثيرين من الفلاسفة يهزأون بالمعتزلة ولا يعتبرونهم اصحاب فلسفة حقيقية ، لانها لم ترد بأسلوب علمى محبوب ، بل كانت افكارهم فلتات وكانت أدلتهم مقتضبة وهذا صحيح وعيهم انهم القوا - مثلا - منهجا متكاملا فى تقييم المعارف بادراكات العقل ، ولكنهم لم يعطوا الدلالة الكافية المتكاملة على اولوية العقل بالتحكيم وكيفها كان فمنهاجهم سبق فلسفى ، وقد نكون أدلتهم كاملة ولكنها لا تتجاوز حلقات المناظرات والا فأتين جدلهم الكثير وهم أهل جدل ، وهل يكون جدل الا يبراهيمه ودلائله ؟ او لعل تفعيداتهم واستدلالاتهم ضاعت مع ما ضاع من كتبهم وآرائهم التي لم يحفل بها المسلمون ونجدد الاشارة الى ان فلسفة المسلمين فكر معتزلى لأن المعتزلة هم أهل الكلام والكلام هو نواة الفلسفة الاسلامية ، ورغم هذا فلن نبحث الا ما كان فكرا معتزليا أصيلا صادرا عن المعتزلة أنفسهم ، فلن ناقش رسالة الاسلوب والتأملات لديكارت التي كانت صورة لرسالة المنقذ من الضلال للغزالي وقد لاحظ الكاتب الفرنسى شارل سومات : ان العبارات فى الرسالتين تكاد تكون متقاربة ، والغزالي مات قبل ديكارت بحوالى خمسمائة سنة لن نتعرض لذلك لأن الغزالي غير منسوب الى المعتزلة وان كان ربيب فكرهم ، ولن نتعرض الى ما سبق اليه الباقلانى والجوينى والغزالي من المطالبة بإبعاد الصفة العقلية عن علم الالهية وكانوا يعدون مطالبة الفيلسوف (كانت) بإفساح المجال لايمان القلب وإبعاد العمل العقلى عن مجال الالهية تفردا وسبقا عجيبين ، لن نتعرض لذلك لأن الباقلانى والجوينى والغزالي لا ينسبون للاعتزال وان كانوا ربيبي فكره ونجدد الاشارة ايضا الى أن

للمعتزلة فكراً أصيلاً يصح أن ينسب اليهم ، فقد يتوهم متوهم أن المعتزلة أرباب فلسفة يونانية قديمة ، وينسى أنهم بدأوا حيث وقفت الفلسفة اليونانية وورثوا الى جانبها فكراً إسلامياً فكونوا منها رأيهم الأصيل ، وقد كانوا تلامذة الحسن البصري ، وكانت لحفلات درسه ميزتان :

١ - حرية الرأي والقول .

٢ - وسعة الأفق .

فكان كل رأي جديد يعرض ويدرس ويبحث ليعرف مدى توافقه أو تجافيه مع مصادر العقيدة الإسلامية حتى الآراء السياسية ونقد الخلفاء والولاة ، وقد قال في مجلسه وعلى جمع من تلامذته : أربع خصال في معاوية لو لم تكن فيه الا واحدة لكانت موبقة ، ففي هذا الجرم من الحرية اثير الكلام في مسألة القدر التي ما كان أحد يستطيع ان يبحثها لو كان عمر حياً ، وكان الحسن البصري متعدد جوانب المعرفة بحكم التلوين في مظاهر بيئته ، فكان يقيم بين اهل المدينة من الصحابة والتابعين وهي بيئة أثرية بحثة ثم أقام بقية حياته في العراق وهي البيئة التي نبتت بها بذور الرأي والقياس ، فكان تلامذته يجدون عنده كل شيء ، قال ابو حيان التوحيدي :

كان يجلس تحت كرسيه قتادة صاحب التفسير وعمره وواصل صاحب الكلام وابن ابي اسحق صاحب النحو وفرقد السنجي صاحب الرقائق وأنشبه هؤلاء ونظرائهم . هذا ما أردت بسعة الأفق في دروس الحسن البصري - رحمه الله - فإذا ما اغفلنا هاتين الميزتين فلا يفوتنا أن المعتزلة هم تلامذته ثم ليكن يدها ما للحسن البصري من اثر في نحو واستقلال الفكر المعتزلي الذي قام اول ما قام على حرية الفكر وسعة أفاق المعرفة . ولا يحسن أحد أننى سأنتجاوز هاتين الميزتين الملحوظتين في استقلال الفكر المعتزلي دون أن استنتج استنتاجاً آخر ، هو نأرجح الفكر المعتزلي بين المدرسة الانثوية وبين المدرسة العقلية الفلسفية التي تفسر ظواهر الكون وتستخلص الحقائق النهائية القطعية في شتى أنواع المعارف ، فهل يعتز التاريخ الاسلامي بالفكر المعتزلي لأن المعتزلة فرقة اسلامية ولأن فكرها ربيب الحسن البصري وهو نبت مأمون عند الامة حمل لها دينها والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول :

« يحمل هذا الدن من كل خلف عدوله » ؟ أم أن التاريخ الاسلامي يبرأ من هذا

الفكر ويشكو تبعته ؟ ثم مامدى اعجابنا بأرائهم ، وما الذى تمثله فيها ؟

الحق ان الاطار المكتنف لهذا الفكر رائق وجذاب فحرية القول والفكر نحيها وتدعو اليها الى ان نصل الى حقيقة يقينية صحيحة ، فان تمادى النقاس الى الشك والقول بتعادل الادلة وسفطة اللأدريه كان ذلك من الجدل المذموم لأن الامة تظل في بلبلة فكرية . أجل اننا نعشق الاطار لذلك الفكر ولكن تلك الافكار وتلك المسلمات عند المعتزلة غير مرضية وغير صحيحة لانهم لم يحفظوا توازنهم بين العقل والنقل ، ولأنهم دعوا الى حرية الرأى فضلوا سبيلها ، فنخلص من هذا الى ان الاطار جذاب ورائق ولكن الفكر ذاته ضال ومنعرف كأى مذهب هدام لاتلبث التجارب ان تكتف عن وجهه الكالغ ويعطل الشيخ محمد ابوزهرة منهج المعتزلة العقلى بهذه الاسباب :

أولا : أن مقامهم في العراق وفارس وقد كانت تتجاوب فيها أصداء . مدنات وحضارات قديمة .

ثانيا : أنهم سلاسل غير عربية ، وأكثرهم من الموالي .

ثالثا : أن كثيرا من آراء الفلاسفة الاقدمين سرت اليهم لاختلاطهم بكثيرين من اليهود والنصارى وغيرهم . ومن فضل نفقتهم بالعقل أثاروا الفكر وحملوه على البحث ووجهوا نظره الى مسائل لم تثر قبلهم ، وهم أصحاب الأسلوب العلمى الادبى لما رزقه الكثيرون من رجاحة العقل وفصاحة اللسان والقدرة على الخطابة . ولقد كان بشر بن المعتز المعتزلى واضع أصول الخطابة في اللغة العربية برسالة القيمة .

قال الجاحظ عنهم : كانوا فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء وهم تخيروا الالفاظ لتلك المعانى وهم اشتفوا لها من كلام العرب تلك الأسماء ، وهم اصطالحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم ، ومن فضل نفقتهم بالعقل . أن كان هم السبق في وضع أسس علم البحث والمناظرة بدليل هذا الذى رواه الراغب الاصفهاني في محاضرات الأدباء ، قائى :

اجتمع متكلمان فقال أحدهما : حل لك في المناظرة ؟ فقال : على شرائط : ألا تغضب ولا تعجب ولا تنسب ولا تحكم ولا تقبل على غيري وأنا اكلمك ولا تجعل الدعوى دليلا ولا تجوز لنفسك تأويل أية على مذهبك الا جوزت لي تأويل مثلها على مذهبي وعلى ان تؤثر النصادق وتبتاد للتعارف وعلى أن كلاً منا يبغى من مناظرته على ان الحق ضالته والبرشد غايته . لقد قدس المعتزلة العقل واستطوا في ذلك حتى في باب اللغة والتحو كانوا يميلون الى

العقل فزعيم القائلين بالقياس^(١) واستعمال ما لم يروه العرب قياساً على ما روه وذلك - من غير شك - يحتاج إلى قوة عقلية لا بمجرد رواية .

وقد قال متطرفوهم :

إن حجة العقل تنسخ الأخبار كما جاء في كتاب « تأويل مختلف الحديث » لابن قتيبة ، قال جولد تسيهر :
والذين يقفون على جناح التطرف من المعتزلة يصرحون بتصريحها حاسماً بأن ثمرات النتائج العقلية تزيل المعارف المأثورة من الطريق . أهـ .

ولهذا ، كان التأويل والتمحل في رد دلالات النصوص بأوجه يعلمون يفنياً أنها غير مرادة للشارع في تفاسيرهم ونتيجة لمنهجهم العقلي المتطرف لم يسلموا بمنهج السمعيات مصدراً للمعرفة دون بحث عقلي يحكمون به عليها ، لأن العقل عندهم يبين ما ينبغي وما لا ينبغي قبل ورود الشرع . وصدى ذلك في قول أبي العلاء المعري .

أها الغر إن خصصت بعقل فإلته فكل عقل نبي
وهذا معنى مسألتي التحسين والتفحيح العقليتين اللتين بنى عليهما مؤمنوهم مسألتهما الأصولية بأن الناس يحاسبون بمعارف وتوجيهات عقولهم قبل ورود الشرع ، وتناسوا قول الله تعالى : « وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا » .. وقوله : « وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون » ولقد ردوا نصوصاً ثابتة قطعية الثبوت بمجرد استشكالات عقولهم . وتصدى لناقضتها نقاساً علمياً محكما الشيخ ابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث ، ومن آثار تحكيمهم العقل في السمعيات وإن ثبتت سنداً الأمور التالية :

أولاً : أنكروا المعجزات وبعضهم حصرها في دائرة ضيقة ، فكان النظام يكذب الصحابة ويقول في وقاحة : زعم ابن مسعود أن القمر انشق ، وأنه رآه وهذا من الكذب الذي لا خفاء به ، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا لاخر معه ، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين وحجة للمرسئين ومزجرة للعباد وبرهاناً في جميع البلاد فكيف لم تعرف بذلك

(١) هو أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني ، وهما من المعتزلة .

العامّة ولم يؤرخ الناس بذلك أعلام ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد ؟ أهـ .

فبهذا الدليل الخطابي يتناسى النظام آية : - وأنشق القمر . فإن حلها على يوم القيامة لم يطاوعه السياق ، وكان ينكر نبع الماء من بين أصابع النبي ﷺ .

الأمر الثاني : إنكارهم كرامات الأولياء وفعالية السحر ورؤية الجن ، وللمجاحظ في نفى رؤية الجن إفاضة عجيبة في كتابه « الحيوان » ونساء المعتزلة لا يخشون الجن وكذلك صبيانهم ولذا قال بعض الباحثين : من بركة المعتزلة أن صبيانهم لا يخافون الجن وقد تعرض النظام لتوهّمات الأعزّاب وحلّلتها - كما قال الدكتور أحمد أمين - تحليلاً نفسياً فلسفياً دقيقاً .

قال : « أصل هذا الأمر وأبتدأؤه أن التوم لما نزلوا ببلاد الوحش عملت فيهم الوحشة ومن انفراد وطال مقامه في البلاد والخلاء والبعد عن الناس استوحش ولاسيما مع قلّة الاشتغال والمذاكرين والوحدة ولا تقطع أيامهم إلا بالمشي أو بالتفكير والفكر وبما كان من أسباب الوسوسة وإذا استوحش الإنسان مثل له الشيء الصغير في صورة الكبير وارتأب وتفرق ذهنه » ويتحكّم العقل أسوأ مناهج فلسفية بارزة هي :

أولاً : مبدأ الشك فنأثروا في شجاعة : ينبغي أن نبدأ في كل معرفة بالشك والتحفظ حتى إذا وصلنا إلى البقين كان يقينا معرّضاً ملياً . وقد كان الشرط الأول للمعرفة عندهم هو الشك . وقال بعض أئمتهم : خمسون شكاً خبر من يقين واحد . وقد قال النظام : الشاك أقرب اليك من الجاحد ولم يكن يقين قط حتى صار قد شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره لا يكون بينهما حال شك . وقال المجاحظ تلميذ النظام : تعلم الشك في المسكوك فيه نعلماً فلو لم يكن من ذلك إلا تعرف التوقف والتثبت ، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه ، والعوام أقل سكوكاً من الخواص لأنهم لا يتوقفون في التصديق ولا يرتأبون بأنفسهم فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد أو على المكذوب المجرد وألغوا الحال الثالثة من حال الشك .

ثانياً : أنهم هالوا حدائق العقل نهائية قطعية وهو الحكم في مصادر المعرفة كلها ومعارفه ضرورية .

ثالثاً : أنهم وضعوا تجربة الحواس في الصف الأخير من أدلة المعرفة ولم يصح دليلها لديهم إلا بسند العقل وشهادته .

رابعا : أن النظام استثقل أحكام الشريعة ولم يحجر على إظهار دفعها فأبطل الطرق
 الدالة عليها كالقياس والاجماع والخير وقال بجرأة : إنه لا يُعلم بأخبار الله ولا بأخبار
 رسوله شيء على الحقيقة ، لأن المعارف عنده قسمان محسوسة وغير محسوسة والمحسوس
 أجسام لا تعلم إلا بالحس وغير محسوسة ولا تعلم إلا بالقياس والنظر .
 وإن هذه العناصر من منهج المعتزلة العقلية هي التي تتألف منها فلسفة ديكرت
 فالتك أول ما يميز مذهبه ومن قواعد منهجه ألا يقبل شيئا على أنه حق حتى يكون في
 وضوح وهذا ما قاله الجاحظ أحد رؤوس المعتزلة فيما نقلناه عنه آنفا .
 ويرى ديكرت أن جميع أفعال الذهن التي نستطيع أن نصل بها إلى معرفة الأشياء
 دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين هما الحدس والاستنباط والحدس عنده هو رؤية
 الفكر المتينة التي تقوم في ذهن خالص منزه ، وتصدر عن نور العقل وحده ، والاستنباط هو
 استخلاص نتائج تلزم عن أمور لنا بها معرفة يقينية . والفكر المعتزلي واضح في المدرسة
 الديكرتية التي يمثلها ديكرت نفسه ومالبرانش وسبينوزا ولايبنتز ، وقول المعتزلة إن حقائق
 العقل قطعية يبدو بوضوح في عدم اعتداد ديكرت بغير دليل العقل ، كما يبدو بوضوح
 عدم إيمان المعتزلة بالمجريات إلا بشاهد الحس وفي تقرير ديكرت أن أصح البراهين يقوم
 بالرياضيات لاعتمادها على النشاط العقلي وإن كان أصحاب المدرسة التجريبية والموضعيون
 يرون أن البرهان الرياضي تحريبي بحث يعتمد على الحواس ، وقد يقول قائل : إن الشك
 مذهب أقدم من ديكرت والغزالي والمعتزلة وإن الجدل البيزنطي من تمار مدرسة الشك
 والسكاك يعمون بالسوفسطائية ومنكرة الحقائق ، وهم ثلاث فرق : المعنادية والملا أدريّة ،
 والعندية . وقد ناقشهم ابن حزم وابن الجوزي في « تلبيس إبليس » والغزالي في كثير من
 كتبه وغيرهم من العلماء قال ابن الجوزي نقلا عن الشيخ أبي الوفاء علي ابن عقيل في
 السند عليهم : إن أقواما قالوا : كيف تكلم هؤلاء ، وغاية ما يمكن المجادل أن يضرب المعتقد
 إلى المحسوس ويستشهد بالتشاهد فيستدل به على الغائب هؤلاء لا يقولون بالمحسوسات
 وفيهم يكلمون ؟ قال أبو الوفاء : هذا كلام ضيق العطن ولا ينبغي أن نياس من معالجة
 هؤلاء فإن ما اغترأهم ليس بأكثر من الوسواس ولا ينبغي أن بضيق عطننا عن معالجتهم
 فإنهم يوم أخرجتهم عوارض انحراف مزاج ، وماملنا ومنالهم إلا كرجل رزق ولدا أحول
 فلا يزال يرى الثمر بصورة قمرين فقال له أبوه : الثمر واحد وإنما السوء في عينك ،
 فليس عينك الحولاء وانظر ، فلما فعل قال : أرى قمرا واحدا لأنني عصبت إحدى عيني

فغاب أحدهما فجاء من هذا القول شبهة ثانية فقال له أبوه : إن كان ذلك كما ذكرت فغضب الصحيحة ففعل قرأى قمرين فعلم صحة ما قاله أبوه . فالآفة آفة العين الحولاء لا آفة القمر . إن الآفة في أفهام الشكاك من السوفسطائية لا في حقائق الأشياء بطبيعتها .

فمن يزعم أن مذهب الشكاك أقدم من شك المعتزلة نقول له : كلا لأن شك المعتزلة الذي كان منهج ديكرت فيما بعد غير شك السوفسطائية والفرق بينهم أن شك المعتزلة بناء وشك السوفسطائية هدام . وشك المعتزلة والديكارتيين مصطنع مفتعل في بداية الأمر يراد منه التجرد من كل شيء إلا من النظر الصحيح . وأما شك السوفسطائية فهو شك لازم في البداية والنهاية لا ينفك منهم ولا ينفكون منه . والمعتزلة والديكارتيون لا يشكون فيما وضع وقام دليله . أما السوفسطائية فلا يقوم عندهم دليل ولا تصح لهم حقيقة وقبل أن أوضح رأيي في المنهج العقل عند المعتزلة أحب أن أمر مرة غابرة على مصادر المعرفة عند الناس ليكون النقد أشمل وأوسع .

مصادر المعرفة : المصدر الأول عند الملمين السمعيات والأخبار ، وهي التوراة والإنجيل بالنسبة لليهود والنصارى ، أو القرآن والسنة بالنسبة للمسلمين أو أقوال الأئمة المعصومين بزعم الامامية والباطنية والمصدر الأول عند عوام الفقهاء والمقلدين أقوال أئمتهم ، وقد توسع أبو العلاء وطرده هذا المصدر في قوله :

في كل أمرك تقليد رضىت به حتى مقالك ربى واحد أحد
وقول الشاعر أهم مصادر المعرفة عند محترفي الأدب فإذا استدلى الأديب ببيت شعر على معنى من المعاني كان عنده بمثابة الدليل القطعي المتيقن والاشراعيون من الفلاسفة وضلال المتصوفة يرون المصدر الأول في المنامات والإلهامات والإشراقة الروحية ولقد غلا ابن سينا في رسائله الأضحوية وقال :

إن النبوة تكتسب بالخيال إذا تجرد الجسد من شهواته ، وهو في ذلك متأثر بالمثل الأفلاطونية التي تقول :

إن الروح تعلم كل شيء فإذا حلت في الجسد نسيت معارفها ، وقد فلسف هذه النظرية في عينيته التي مطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

وأهل هذه النظرية لا يقولون إن الانسان علم ما لم يكن يعلم . وإنما ذكر شيئا كان يعلمه فنتسبه . وقد استأنس بعض المسلمين بهذا المذهب في تفسير آية : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » .. وقال : إن الأرواح تعلم هذا العهد فلما حلت الجسد نسيت .

وما ذكرناه أنفا من مصادر المعرفة عند المليون والروحانيين ، والمنهج العقل الذى يتخذ العقل مصدرا أوليا للمعرفة تكلمنا عنه أنفا ويثايل كل أولئك الماديون من التجريبيين والوضعيين الذين يقولون أولى مصادر المعرفة براهين الحس ، والمجربات تنبثق من الحسيات .

وقد حصر إخوان الصفاء المدركات فقالوا : إن ما يدرك بطريق الخمس عشرة أنواع : هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة واللين والصلابة والرخاوة والخفة والثقيل ، وما يدرك بالذوق هى الطعوم وهى تسعة أنواع الحلاوة والمرارة والملوحة والذسومة والحموضة والحراقة وهى طعم يلذع اللسان بحرارة والعفوضة وهى المرارة والقبض والعدوية والقبوضة وما يدرك بالشم وهو الروائح وهى نوعان : الطيب والنتن ، وما يدرك بطريق السمع نوعان : حيوانية وهى إما منطقية أو غير منطقية ، والمنطقية إما دالة أو غير دالة ، وغير حيوانية وهى إما طبيعية كصوت الرعد أو آلية . والمبصرات المدركات بطريق البصر وهى عشرة أنواع : الأنوار والظلم والألوان والسطوح والأجسام انفسها وانسكاها وأوضاعها وأبعادها وحركاتها وسكونها . وفى فلسفة إخوان الصفا : أن ما تدركه الحواس الخمس يجتمع عند القوة المتخيلة وهى عصبات لطيفة لينة فى مقدم الدماغ فتدفعها الى القوة المفكرة التى مسكنها وسط الدماغ ثم تؤدىها الى القوة الحافظة لتحتفظها الى وقت التذكار . وقد اعتبر البلخي الحواس أربعا وجعل الذوق ضمن الملموسات . قال ابن حزم : وما تفهمه النفس بواسطة محسوساتها الخمس معرفة ضرورية يفتتة والبرهان منها قطعى ، والذى يحس بهذه الوسائط الخمس هو النفس لا الجسد فالنفس هى : الحساسة المدركة من قبل هذه الحواس المؤدية إليها ، وهذه الحواس منافذ الى النفس كالأبواب والأزقة والمنافذ والطرق ، ودليل ذلك ان النفس اذا عرض لها عارض أو شغلها شاغل بطلت الحواس كلها مع كون الحواس سليمة . أهـ .. ومن الذين توسطوا بين المدرسة التجريبية والعنلية (كانت) قال جون ديوى :

لقد كان لدى (كانت) أولى الأمر ميول نحو الجانب العقلي لكنه اخذ ينحرف عن هذا الجانب حين استيقن من ان الادراك العقلي بغير إدراك حسي يكون خواء ، وأن الادراك الحسي بغير إدراك عقلي يكون أعمى .. أهد .. وشر ما في المذهب التجريبي انه يبتد ماأخذ به العقليون من أفكار واضحة في الماورائيات لأنها تفلت من زمام التجربة ، وقد تفرع عن المذهب التجريبي التفكير الوضعي او المادى الذى انتهى غلوه الى تفكير الشيوعية ، وأصبح بعد الحرب العالمية الثانية يتصارع مع جميع الأديان فى عنف كما تفرع عنه المذهب الأسمى الذى كان شعاره شعار الماديين : (البطن قبل الروح) وقالوا : يجب ان تتبنى الأخلاق من المنع الحسية الحاضرة ولا اعتبار بالمثاليات ولا بالعبارات العامة الدالة على الأنواع والأجناس ، فالإنسان والحيوان عبارات ليس لدلوها طابع واقعى بمعنى انه ليس هناك خارج التصور الذهني لها شيء موضوعي حقيقي ، وإنما العبارات المعينة للأشخاص هى التى تدل على حقائق واقعية فى الخارج تعرف بالحواس ، وقد كانت التجربة الحسية هى مصدر المعرفة الحقيقية اليقينية عند (هيوم) فى القرن الثامن عشر ، وعمل العقل فى نظره وقف على ما تأتى به الحواس والتجارب يربط بينها ، ورفض الفيلسوف انفرنسى (بايل) ان يقوم من العقل دليل على وجود حقائق دينية ولم يعتبر (أوجست كونت) - زعيم الوضعية فى القرن التاسع عشر شيئا ما حقيقيا وواقعا الا ما كان وضعيا أي ما كان أثرا لتجارب الحس . وكان تلامذته يقولون : الله كان فكرتنا الأولى . والعقل كان فكرتنا الثانية ، والإنسان محيطه الواعى هو فكرتنا الثالثة والأخيرة ، وفلسفتهم فى الحياة العملية والأخلاقية : أنها تبتدىء من الأنانية أو الذاتية كى تصل حتما إلى الاحساس أو الشعور الاجتماعى .

والذى أراه فى مسألة المعرفة أجمله فيما يأتى :

أولا : أن تحكيم العقل فى كل شيء على الإطلاق إحالة إلى مجهول . فعقل من الذى له الأولوية ؟

ثانيا : أن العقل مخلوق كأي حاسة من الحواس فهو لا يدرك المجهول ولا يخترعه .

ثالثا : أن مهمة العقل فهم ما فى محيطه بأسبابه وعمله وغائياته التى تثبت شواهد الحس والعيان وسنن الكون المطردة .

رابعا : أن العقل محدود بالبيئة والمكان والزمان والثقافة الخاصة وبالجو الطبيعى

والاجتماعى والسياسى فلا يأتى ييقين واقعى اذا اجتاز مرحلة الإنسان والقاعدة المنطقية ان المحدود لا يدرك اللامحدود .

خامسا : أن معارف العقل متضادة بتضاد عادات الناس وتقاليدهم ومفاهيمهم للحياة والنظم فقد يكون حسناً ما كان قبيحاً عند آخرين فلا بد من هاد للعقل ومرشد ، ولا أجدر من السمعيات بهذه الوظيفة .

سادسا : أن عدم علم العقل بالشئ وإدراكه له لا يسلب حقيقته لأن عدم العلم بالشئ لا يساوى العلم بعدمه .

سابعا : أن السمعيات ثبتت بالمعجزة وبتواتر الأخبار وهى امور يثنع بها العقل .
ثامنا : ان وجود الله وصحة النبوة وصدق النبى كل ذلك قام عند المعتزلة بدليل العقل ولهم تأليف فى هذا الموضوع فانكار ثبوت الخبر إذا صح سنداً معناه تكذيب المخبر الذى قد دل الدليل العقلى على صدقه ، ولذا قيل القدح فى النقل قدح فى العقل .

تاسعا : الدليل العقلى أقوى من الدليل التجريبي لأنه هو الذى حكم بصحة أو فساد التجربة ولأن المعارف الحسية مجرد إدراكات ولا يقوم منها البرهان إلا بالنظر العقلى .
عاشرا : أن المعرفة العقلية محترمة فى محيط الانسان وهذا معنى قول البوصيرى فى مدحه للمرسول ﷺ :

لم يمتحنا بما تعيا العقول به حرصا علينا فلم نرتسب ولم نهم
الحادى عشر : أن تحكيم المعتزلة للعقل فى السمعيات التى صح سندها يعنى تراجع عقولهم عن إيمانها بالنبوة وصدق المخبر فأيمانهم بموه وتسميتهم به ادعاء يوضح هذا سيرة أسلافهم فمن أئمتهم نامة بن الأشرس لما رأى الناس يتراكمون ليلحفوا صلاة الجمعة قال لفرينته : ترى ما فعل هذا الاعرابى - يعنى محمداً ﷺ - بهؤلاء الحمير ، وهذه لا تخرج من قلب ملؤه الايمان .

الثانى عشر : أن الماديين من التجريبيين والوضعيين الذين يقولون لا تؤمن بالله غير منظور ولا ملموس ولا مذوق إلى آخر كلامهم محجوجون : بأن الأثير يملأ الفضاء ويبلغنا الضياء ويحمل الأسوات من وراء الجدار وهو غير ملموس ولا منظور ولا مذوق ولا مشموم ولا مسموع والمادة غير محسوسة ، وكذلك الموت والروح كل ذلك غير محسوس بالحواس الخمس ومع هذا فلم تهدر حقيقتها ، وإن من ينكر حقيقة ما ذكرنا ينكر علما ضروريا .

ونقول هؤلاء : ما أدركتموه هل له حقيقة أم لا ؟ فإن قالوا له حقيقة نقضوا أصلهم إذ آمنوا بما لم تدركه حواسهم وإن قالوا لا حقيقة له كذبوا إذ بينت حواسهم أن له حقيقة .

الثالث عشر : أن الحواس أحقر من العقل في تجاوز محيطها فإن الفهم يتحرك فلا يحس أحد الناس بصرأ تحركه إلا بعد نقلة طويلة .

الرابع عشر : أن مذهب (هيوم) وتأيدات الأبحاث العلمية الحديثة تقضى بأن كافة العلوم حتى الرياضيات الدقيقة نسبية في حقيقتها . والعلم يقنع برجحان كفة الاحتمال دون أن يطالب بحقيقة مطلقة وفي هذا رد لدعوى من يشول اليقينيّات من التجربات .

الخامس عشر : قال (كانت) : لا يمكن بأية حال أن تكون التجربة هي الميدان الوحيد الذي تنحصر عقولنا في حدوده فالتجربة تدلنا على ماهو واقع ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لابد بالضرورة أن يكون هكذا ولا يكون على صورة أخرى .

السادس عشر : أن المعتزلة الذين نقدوا مرويات الصادق بعقولهم القاصرة لم يشككوا في بيت من الشعر أو في أثر يروونه عن أحد فلاسفة اليونان منذ آلاف السنين ولم يمتحنوه بمعيارهم العقلي .

السابع عشر : أن دعوة المعتزلة إلى الحرية كاذبة بدليل فرضهم آراءهم باستعداد الحكام يوم كانوا تحت سلطانهم الفكري كما في مسألة خلق القرآن .

الثامن عشر : أنه يصح قيام البرهان من الحسيات وقيام برهان من العقليات وقيام برهان من ذينك - كما قال لايبنتز - ولكن لكل برهان وظيفته ووقته ولا يجوز قصر النتيجة القطعية في كل شيء على برهان واحد لأن لكل واحد خاصية .

التاسع عشر : أن لفظ الجلالة « الله » يدل على واحد وليس لفظ جنس وليس تحت نوع ولا فصل ومع هذا لا يدخله المذهب الاسمي في الحقائق لأنه لا رصيد له من الحس والتجربة فالمذهب الاسمي ينكر وجود الله .

العشرون : أن الله لا يدخل في قياس شمولي ولا تمثيلي حتى تدركه العقل فإذا كان العقل الذي يتدسس المعتزلة لا يعلم حقيقة الألوهية فلازمهم الالحاد . والواقع أن إيمانهم صوري لتعطيلهم معبودهم من صفات الكمال .

الحادي والعشرون : أن الراحة في الايمان بالسمعيّات لأنها قامت على الاعجاز

والراهن العقلية ، ولأن حياتهم وتجاربهم لو عمرت عمر إبليس ماخرجت عن الكون ولما
أدرك إلا محدود .

وبعد فهذه فلسفة المعتزلة العقلية التي أثرت في مذهب ديكارت ، ولهم غير هذا بعض
الأمور بدأت البدائية ، ذكر الجاحظ أنموذجا منها ، وفلسفة الغرب في القرون الأخيرة لمسألة
القدر والجن لم تزد عن مناقشات المعتزلة لها ، وهم سلف الهدامين في إنكار المعجزات
والناسوف (هيوم) من خلفهم في هذه المسألة ، وقد رد عليه (استيورت مل) ناقد
العلم الأرسطي وقد ذكر الأستاذ قدرى حافظ طوقان :

أما الجاحظ سبق بعض الفلاسفة في هذا العصر في ملاحظاتهم الدقيقة عن الإنسان
ومزاجه .
قال أبو عبد الرحمن :

مصادر هذا البحث الحيوان والبيان والتبيين للجاحظ ، والفصل للإمام أبي محمد بن
حزم ، والملل للشهرستاني والفرق وأصول الدين للبغدادى ، وفجر الاسلام وضحاها وظهره
للدكتور أحمد أمين والمنطق لجون ديوى ، ومعيار العلم والمنقذ من الضلال والتسطاس
المستقيم والمعارف العقلية وكلها لأبى حامد الغزالى ، والبدء والتاريخ للبليغى . ونهاية
الأقدام للشهرستاني ، ومقدمة ابن خلدون ، وتاريخ الفرق الاسلامية للشيخ على
مستطفى الغزالى ومقدمة نقض المنطق والعقل والنقل لابن تيمية وبعض الرسائل له أيضا
والفكر الاسلامى الحديث للدكتور محمد البهى ، والعقيدة والشريعة ومذاهب التفسير
الاسلامى وكلاهما للمستشرق اليهودى جولد تسيهر ، وتبليس إبليس لابن الجوزى وتراث
الانسانية لعدد من الكتاب ، وتاريخ المذاهب الاسلامية للشيخ محمد أبى زهرة والعلوم عند
العرب لقدرى طوقان ، والجاحظ معلم العقل والأدب لشيخ جبرى ، وتزريب المنطق لابن
حزم ، وغيون الأنبياء لابن أبى أصيبعة ومقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ،
وتحت راية القرآن للرافعى وتاريخ الفلسفة الحديثة ترجمة عبدالمجيد عبدالرحيم وديكارت
للدكتور عثمان أمين ، ولاينتز للدكتور جورج طعمة ، والمعرفة للدكتور الشيعطى والله
والتفكير فريضة إسلامية وكلاهما للعضاد ، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة . ولزوم
ما لا يلزم للمعمرى . وموقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين لفضيلة
الشيخ مصطفى صبرى ، والروح لابن القيم ، والأحكام للأعدى ، وأصول الفقه للشيخ
أبى زهرة ، وأصول الفقه للشيخ الحضرى ، وآخر دعوانا : أن الحمد لله رب العالمين وسلام
على عباده المرسلين .

قصتي مع ديكارت وقضية إشك الديكارتية

سينكر عليّ بعض إخواني ولعي بفلسفة « ديكارت » وترديدي لها ، لأن في حقائق ديننا غنى عنها ولأن الفلسفة لم تكن طالع خير في تاريخنا المجيد وإنني بحسب عن ذلك بأن اقتناعنا نحن المسلمين بيقينية الحقائق الدينية أمر لا لبس فيه ، فأخبار الوحيين حقائق يقينية قطعية نهائية نتهم فيها أي فكر مهما عظم وتتهم فيها كل منهج يفرض التعارض بين المعقول والمنقول وبين المنقول وحقائق العلم القطعية .

ولكن هل معنى اقتناعنا بحقائق الدين يناق حرسنا على الفلسفات التي تؤيدها أو تعارضها . إن واجبنا كبير في نشر العقيدة وتثبيتها في نفوس وعقول الكثيرين من شبابنا الذين قرأوا كثيرا عن فلسفة الماديين والتجريبيين وعن اعتراضات نقاد الحقائق الدينية وكادوا يفتنون بها ، ولئن انتهى واجب نشر العقيدة وتثبيتها ما لم نواجه تلك الفلسفات وجها لوجه بحقائق هذا الدين .

الاقتناع الحق بهذا الدين أن نواجه كل مذهب يجهل عقيدتنا بحقيقة الدين فإن أشحنا بوجوهنا غاضبين عن تيار الفلسفة ، وجعلناه يعبر إلى أذهان شبابنا وبنى ملتنا دون أن نضع حقائق الدين سداً منيعاً يقف مد ذلك التيار فأنما نكون حقا غير واثقين بحقائق ديننا ، بل كان معنى ذلك أننا مقتنعون بأن الدين عاجز عن مواجهة الفلسفة البترية المسكينة .

ولست مغربا في هذا الادعاء فأقرب دليل لي هو واقعنا التاريخي ، فكلما شوشت الفلسفة على حقائق العقيدة أتاح الله لمجدين يحلون صداها ، ويرفعونها بيضاء نقية تسر الناظرين .

وهؤلاء هم المجددون حقا من أمثال ابن حزم ، وأبي حامد الغزالي من بعض الوجوه وشيخ الاسلام ابن تيمية ، وغيرهم كثيرون .

والتجديد ... أعزك الله ... ليس غربة ، فالذين يدعون إلى استبعاد حقائق الدين وأويلها بما يعلمون يقينا أنه ليس مرادا للشارع ، ليسوا بمجدين ولكنهم مستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير ، والذين يلتهنون وراء النصوص ويحملونها ما لا تحمل لتأييد آراء

« فلسفة أو مكتشفات علمية لم تكن موضع جزم بعد ليسوا أيضا بمجددين ولكنهم مغربون
مستسلمون . وهؤلاء وأولئك مهزومون روحيا جاهلون بطبيعة هذا الدين . لا بد من الثقة
بالدين وشرح وجهته .

ولا بد من الاقتناع بهذه الأمة وأنها خير أمة أخرجت للناس وأن واجبها أن تكون في
الدلالة لا الأمعية والتبعية إذا كان منطلق المصلح من هذه الأصول فهو المجدد حقا ،
وإذا رآه أن نخدع بتجديد لا يكون على هذه المثابة .

قلت : أقرب دليل لنا على أن حقائق الدين لا بد أن تلاقى كل فكر مهما كان جبارا
وعتيذا وجهها لوجه من واقع تاريخنا . فلو لا عظمة أولئك المجددين الفكرية رحمهم الله لكان
الدين كما يقول الملاحدة يقين العجائز والعوام ، والحمد لله الذي وفق إسلامنا من الخرافة
التي قذفت بالمسيحية من شاطئ ، والسر في ذلك والله أعلم أن الله ضمن لنا حفظ هذا
الدين بقوله : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » . أما المسيحية واليهودية فوكلمها
الله إلى المسيحيين واليهود أنفسهم بقوله تعالى : « بما استحفظوا من كتاب الله » .
وأما القول : بأن الفلسفة لم تكن طالع خير في تاريخنا المجيد فحق ، ولكن يلاحظ
أنها اليوم طالع خير على أوروبا من بعض الوجوه .

فكيف نوفق بين حالها في واقع مطمور وحاضر مشهود ؟ لن يتم التوفيق بين هذا وذاك
مالم نتيقن أن الفلسفة ليست شرا لذاتها ، وليست خيرا لذاتها لقد كانت شرا في الماضي
لأنها ميتافيزيقية بحتة بددت العقل البشري المخلوق المحدود خارج إطاره فانبت هبله
لا يحصل منه شيء . لقد كانت صراعا عنيفا في إثبات النفس واستكناها وخلودها ، وفي
وجود الله ووجود الممكن ، ثم كانت تصطدم بقرارات الدين اليقينية ، فلاقته صلبة منيعة
غير مستسلمة ، فطال الجدل ولم يحصل الاقتناع وحق للشاعر أن يقول :
برح بي أن علوم الورى اثنان ما إن فيها من مزيد
حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيله ما يفيد
ومن ثم وجدت عقدة التكافؤ في الأدلة التي قال بها الشكاك فلم يروا أن حقيقة
ما ينهض لها دليل .

كانت عقدة الشكاك سخافة وبلادة وقصورا فكريا ولكنها سميت فلسفة !!
أما ما ينبغي أن تندفع فيه الفلسفة إلى أبعد غاية من الطبيعيات والرياضيات

والكشوفات العلمية وتوسيع نطاق الاستقراء والتجربة فهذا لم يحدث في فلسفتنا الماضية وماحدث فهو إرهاصات لم تكن كفتى الفلسفة الحديثة .

وإذ اتضح أن اقتناعا بحقائق الدين يحتم أن نواجه بها كل فكر مهما كان جبارا أو عتيذا وإذ اتضح أن الفلسفة ليست شرا مطلقا فليس لأحد الحق بأن يؤاخذنى بهذا الاعتناء بفلسفة ديكارت التى أتوصل بها إلى اثبات وجود الله سبحانه وتعالى ردا على الوجوديين الذين ينكرون وجود الله ولا يقبلون منى النصوص الشرعية ، ولكنى مؤاخذ حملة العلم الشرعى فى عدم الاحاطة بذلك لأمر :

أولها : أن حملة الشريعة لن يستطيعوا نشرها والاقتناع بها مالم يكونوا ملمين ببعض الفلسفات التى تعين على ذلك . كوسيلة للاستئالة لا غاية .

وثانيها : أن فلسفة ديكارت تواكب الايمان بالدين وتصر العقيدة ، وإنما واجدون فيها مددا لتحصيل العقيدة لافى جوهر فلسفته فتقول الله أصدق ولكن فى منهجها ومسلكتها . وثالثها : أن ديكارت أبو الفلسفة الحديثة كلها وهذا التعبير يغنيا عن القول بأنه كبير الأثر فى الفلسفات التى تليه فلا بد من تمحيص هذه الفلسفة ومعرفة مآلها وما عليها وإن ديكارت المفكر العالم تميز بفلسفة فى الرياضيات والطبيعات إلا أن هذه معارف لا أحسنها وتحقيقتها موكل الى المختصين وله فلسفة فكرية تتعلق بمنهج البحث والتأليف ووجود الله وخلود النفس وما أشبه ذلك من المباحث الميتافيزيقية ، واننى مقتصر على ناحية واحدة من نواحي فكره الفلسفى هى مسألة البحث عن اليقين الذى توصل إليه بالشك لأن عناصر فلسفته منبثقة من هذا المنهج فالذى يهنا من ديكارت فلسفته ولكنى موجز بعض الأسطر عن حياته .

موجز تاريخ حياته :

وُلد ديكارت سنة ١٥٩٦م بقرية صغيرة بفرنسا وتلقى تعليمه الأول فى كلية يسوعية فلم يرض عن مقرراتها لأنها تلقين لآراء القدماء وعدم الرضا بالاتباعية هيا فكره نطلب اليقين بغير طريق التلقين والتقليد ، وقد ألف قواعد لهداية العقل عام ١٦٢٨م ولم يتمها ولم ينشرها إبان حياته ، وقد بسط فى هذه القواعد لأول مرة منهجه الذى أراد به أن يكون منهاجاً للفلسفة والعلم معا .

وفى عام ١٦٢٤م أتم تأليف رسالته « العالم » ودفع بها إلى المطبعة فلما سمع بادانة

الابن الجاليلو بالمروق عن الدين لقوله بدوران الأرض سحب كتابه من المطبعة لأنه يقول
« الله أيضا في كتابه المذكور » .

وفي عام ١٦٤١م نشر تأملاته في الفلسفة الأولى مع ست رسائل وردت اعتراضا عليه
وفي عام ١٦٤٩م ذهب الى استوكهلم بالحاج من ملكة السويد ليعلمها الفلسفة وقد أصيب
بالسحاب رثوى نتيجة للمناخ السويدي فمات في يوم ١١ فبراير عام ١٦٥٠م .
وكان ديكارت مخلصا لعقيدته الكاثوليكية ، وكان عالما طبيعيا ورياضيا مبتكرا وأول
« من وصفه بأبي الفلسفة الحديثة فلاسفة الألمان وعلى رأسهم « هيجل » و « شلنج » .
مناصر الشك الديكارتي :

لا مرأ أن الشك أقدم من ديكارت والشكاك السوفسطائيون وجدوا في العصر اليوناني
فكان منهم منكرة الحقائق والمتوقفة وإنما وجدت عقدة الشك - بنوعيتها - بفعل القوة
الجدلية والتمويهات المغلطائية في البراهين وهي « الآفة التي تبعد فيها الفكر منذ عرف
المسلمون الجدل حتى أن بعض أئمة المتكلمين تحدث عن نفسه بأنه يستلقي في الليل على
قفاه ينظر في حجج هؤلاء ثم يفضيها بحجج أولئك ويعيد الكرة مرة ومرة حتى يطلع الفجر
وحول لم يصل إلى حقيقة وكثيرا ما استعذب شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله - ترديد بيت
الشاعر :

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقا وكل كاسر مكسور
والمتكلمون عادة هم أكثر الناس تنقلا في الفكر لا يثبتون على مذهب معين . وهذا
الامام أبو الحسن الأشعري يعلن العداء لمذهب المعتزلة . وقد كان معتزليا أربعين عاما
فيمض مذهبهم بعظمة فكرية جبارة ويحضر أئمة المعتزلة لمناظرته فيتنازلهم واحدا واحدا
بالمناظرة ويقومون على ان يعودوا في جلسة ثانية فلا يعودون فيكتب أبو الحسن على باب
(فروا) ، ولكن أبو الحسن الذي كان معتزليا ثم أشعريا : كان أخيرا سكاكا . لأن آخر
مؤلفاته « التدليل على تكافؤ الأدلة » ناقشه ابن حزم في آخر كتابه الفصل وقال إنه مذهب
الطبيين اليهوديين إسماعيل بن يونس الأعور وإسماعيل بن الفراد وقد ناظرهما ابن حزم في
مجلس من مجالسه التي ناظر بها اليهود في الأندلس . ومقرر مذهبهم أنه لا يمكن تغليب
مقالة على مقالة بل دلائل كل مقالة مكافئة لدلائل سائر المقالات . وكل ما نبت بالجدل
فانه بالجدل ينقض فيلزم التوقف عن الأخذ بأي رأي أو مبدأ . وقد نافسهم أبو محمد طويلا
وفال :

إن جهل من جهل وتوقف من توقف ليس حجة على علم من علم ويقين من يقين ،
والحق في جهة واحدة ولا بد . والصواب ما رجع الى محصلات العلم الغريزية في الانسان .
وقصارى القول :

أن الشك الـسوفسطائى انما تولد من الجدلية التى يكون فيها تقويه الحجج وزخرفتها
فيبدأون بالنظر والاستدلال وينتهون الى الشك والتوقف .

وهناك شك ابتدائى توسل مصطنع مفتعل وهذا هو الشك الديكارتى ، وقد فلسفه
المعتزلة قبل ديكارت فكان هو الشرط الأولى للمعرفة عندهم فقالوا بشجاعة : ينبغي أن
نبدأ فى كل معرفة بالشك والتحفظ حتى اذا وصلنا الى يقين كان يقينا معززا سليما وقد قال
ابراهيم النخاس : لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولكنهم غالوا فى استحسان الشك
فقالوا : لا يصح ايمان احد الا بالنظر والاستدلال ومن شرط الناظر المستدل :

أن يكون ولا بد شاكا فى وجود الله وقد استدلوا بشك ابراهيم الخليل عليه السلام - فى
قوله تعالى : « وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن
ليطمئن قلبي » - البقرة ٢٦٠ فقالوا : إن إبراهيم كان شاكا فى قدرة ربه فطلب الدليل
ويؤيدون ذلك بما ثبت فى الصحيحين : « نحن أحق بالشك من إبراهيم » وبحديث :
« ذلك محض الايمان » يعنى الشك - وبأن الله ذم المقلدين فى الاعتقاد الذين قالوا إنا
وجدنا آبائنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ، ولأن الله حض ذوى الألباب على التعقل
والتفكر ، وبأن الشك جبرية فكرية فلا يستطيع أحد أن لا يشك وكل هذه الأدلة سطحا
عليها النصيبى بمراوغة إنشائية هزيلة فى الكلمة التى عنون لها بالعالم يشك والجاهل
سيتيقن ، والشك عند هؤلاء ليس معناه أن كل شئ باطل بل معناه عدم التسليم بصحة
أى شئ قبل النظر فيه فالفسرية الاجتماعية للعقل وما كان مبنا على الحدس والتخمين
وما كان منسوخ العرف والعادة يجب أن يرفض كل ذلك ! وهذا الشك لا بدوم إلا ريتما يتوسل
به إلى معرفة بغيئية فكل هذه العناصر الموجودة فى شك أهل الكلام هى المفومات لشك
ديكارت بل ليس هذا الاتفاق فى المعنى فحسب بل نمذ اتفاق فى الألفاظ .

فالجاحظ لا يغفل التصديق الا بما كان واضحا ولا ريب أن البغين عند ديكارت يعبر عنه
اليوم بالأفكار الواضحة المتميزة ومن كل ما سبق نستخلص ما يلى :
أولا : أن الشك عند ديكارت مصطنع يتوسل به الى معرفة حقيقة ما ومعناه : عدم التسليم

«دسمة الشيء (مع احتمال صحته أو بطلانه) وليس معناه إبطال الشيء مطلقا ، ولا معروف مبدأ تكافؤ الأدلة التي كانت عقدة الشكاك السوفسطائيين .

بالا : أن الشك الديكارتي موجودة عناصره عند أهل الكلام تماما وفيه تشابه في المعنى باللفظ .

بالا : أن الشك السوفسطائي هدام لأنه لم يكن وسيلة إلى طلب الحقيقة ولكنه غاية في إضمار الحقيقة أو التوقف فيها وهو شك على إطلاقه حتى فيما قام دليله لأن الدليل لا يقوم إلا بالجدل وما قام بالجدل فانه بالجدل ينتقض .

بين أبي حامد الغزالي وديكارت :

لاحظ الكاتب الفرنسي شارل شومان أن عبارات ديكارت في كتابه « التأملات » مفارقة لعبارات الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » قال أبو عبد الرحمن :

اصطنع أبو حامد مذهب الشك قبل ديكارت إلا أن الأول توصل إلى اليقين بمعارف العقل الفطري أو صافيات القرائح كما في تعبير أبي العلاء .

سريتم على غي فهلا اهتديتم بما خرتكم صافيات القرائح وأبو حامد يذكر في مبدأ طلبه لليقين أن ما يريد حقيقة هو ما ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ويجب أن يكون الأمان من الخطأ مقارنا لليقين مفارنه فلو تحدى مشعور يقينه بأن العشرة أكثر من الثلاثة وقال بل الثلاثة أكثر بدليل أنني أقلب هذا الحجر ذهباً والعصا ثعباناً :

لم يورنه ذلك شكاً وإنكاراً .

وشك أبي حامد نجده فيما سماه بمداخل السفسطة في التماساته للتقنين فيرى أن الحسابات والضروريات هي الجملات . فلا مطمع في اقتباس المشكلات إلا منها ، ولكن ينتهي به طول الشك إلى استبعاد الثقة بالمحسوسات فأغواها حاسة البصر وهي تنظر الى انظر فترأ واقفا فتتفي حركته ثم بالتجربة والملاحظة بعد ساعة يعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة واحدة مباغتته بل على التدرج ذرة ذرة فلعله لائقة الا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، ولكن طول الشك ينتهي به الى استبعاد الثقة في العقليات أيضا لأن النائم معتقد في النوم أمورا ويتخيل أحوالا فإذا استيقظ علم أنه لم يكن لجميع متخللاته ومعتقداته أصل ، وبقي أبو حامد فريبا من شهرين بعد هذا التوهم على مذهب منكرة الحماق ، ولكنه كاتم لذلك ثم سقاء الله وعادت نفسه إلى الصحة

والاعتدال وقذف الله في صدره أن الضروريات العقلية مقبولة موثوق بها على أمن و يقين
وانتهى إلى أن طرق الباطنية في الكشف هي الموصلة الى اليقين .

وباستعراض مذهب ديكرت نرى صحة مقارنته للغزالي في جملة ومعانيه فديكرت
يرى أن الحواس خداعة ، وليس من الحكمة الاطمئنان الى من يخدعنا ولو مرة واحدة
وحتى ما يحيط بديكرت من أشياء مادية يشك فيها لأنه يحس بثقلها في المنام فاذا بها وهم
والطريق الى اليقين بعد هذا الشك : النظر بالعقل الفطري وبدائه العقل هي أصح
المعارف واليقين المطلوب هو ما كان متميزا واضحا والمتميز الواضح هو الذاتي الضروري
الذي لا يقبل الشك وكل ما ذكرنا هنا احتذاء لما ذكرناه آنفا ولا أدري هل هو وقع الحافر
على الحافر أو أثر السابق في اللاحق ؟

الكوجيتو واليقين الديكرتي :

يعبرون عن صيغة ديكرت المشهورة : أنا أفكر إذا أنا موجود بالكوجيتو وأكثر
المتأدين لم يفهموا هذه الصيغة حق الفهم وكيف كانت طريقا إلى اليقين في معارف كثيرة
وإنتى موضع ذلك .

يفترض ديكرت أنه لم يصح عنده شيء من الحقائق ألبة لاحقائق الحس ولا العقل
ولا التقليد والعرف كما لم يصح عنده بطلان شيء وحينئذ فهو شاك ، فأول حقيقة يقينية
عنده أنه يشك ولو فرض أنه شاك في أنه يشك فسيظل من الثابت على نحو يقيني أنه
يشك ، والشك نوع من التفكير فعنده حقيقة يقينية هي أنه يفكر وعنده حقيقة أخرى هي
أنه موجود لأن غير الموجود لا يفكر وهذا معنى قوله : أنا أفكر إذا أنا موجود .

ومن هذه العبارة صاغ برهانه الوجودي في إثبات وجود الله أو ماغير عنه بالكامل
اثلامتاهي وقد شرحت ذلك في غير هذا المبحث .

ديكرت والنهضة الحديثة :

قامت النهضة الأدبية في مصر منذ وقت أحمد لطفي السيد والدكتور طه حسين على
عدة مناهج وتيارات أدبية من بينها المنهج التشكيكي الديكرتي وكان من بواكيره دراسات
طه حسين للأدب الجاهلي والانكار لأعلام تاريخية والادعاء العريض في قضية الانتحال .
وقامت نهضة الاصلاح في الأزهر وفي مناهج البحث بواسطة جمال الدين الأفغاني ومحمد

سده على المنهج إياه فتضافرت حملات التشكيك على صحاح الأحاديث وعلى حقائق الدين كنزول المسيح وصحة المعجزات وأن الله أهلك أصحاب الفيل بطير أبايل ، وحمل الأستاذ محمد قريد وجدى على تلك الحقائق يبحث له متتالية سماها (الدين فى معترك السكوك) وكان هذا مذهب رجال الصحافة القدماء كالدكتور محمد حسين هيكى وقالوا إن المسيح محمد عبده صاحب مدرسة أيدت سلطان العقل وقضت بالبداهة ، والدكتور عثمان أمين يذكر أنه عثر على جميع مؤلفات ديكرت فى مكتبة محمد عبده بنصوصها الفرنسية وله تعليقات على التأملات .

وقفات :

فى تلمسنا لعناصر الشك الديكرتى رأينا : أن مذهب المتكلمين يوجب تقدم الشك على الايمان ، وأن إيمان المقلد لا يصح .

قال أبو عبد الرحمن :

اصطناع الشك توسلا به إلى اليقين جائز مادام الظن قويا بين احتمالين ، أما أن أصول الدين كوجود الله ونبوت النبوة والمعارف البديهية لابد أن يتقدمها شك فمن أفسد الآراء التى يدفعها الشرع والنظر لأن أصول الدين قامت على التأمل العقلى والشواهد الكونية والمعجزات والخوارق والغريزة الفطرية ، وكل مولود يولد على الفطرة ، وغريزة الفطرة هى إيمان القلب أولا وإيمان القلب مقدم على يقين العقل لأن يقينه إذا لاحت له البراهين فى الأمور النظرية مبنى على ضعف الأدلة المقابلة فغاية يقينه تمسكه بالراجح مع احتمال المرجوح ، أما القلب فإيمانه فطرى ضرورى فلا يمكن أن يتحول الايمان إلى القلب وهو يحتمل مرجوحا ، ولا غضاضة إذا قدمنا إيمان القلب الفطرى على إيمان العقل النظرى لأن العقل والقلب غريزتان مختلفتان ولأن الضروريات مقدمات على المكتسبات وأكبر الناس إلحادا لم يتحول إلى الإلحاد إلا بعد نزاع مع فطرته ، وكل دليل نظرى يصادم الفطرة فلا وزن له من الحق وهذا مشاهد فى انحرافات العصر اليوم المصادمة للفطرة مهما كان حظها من النظر .

ومما يلاحظ أن ملاحدة الغرب الذين بلغوا الغاية فى الذكاء والجدل لا يستطيعون أن يثبتوا أدلة على عدم وجود الله ولكنهم يبنون إلحادهم على عدم العلم بوجود الله وليس العلم بعدم وجوده . والقانون الذى بسلم به العفلاء أن عدم العلم بالشئ لا يساوى العلم بعدمه

فإذا كان الإيمان بالله فطرياً ولا أقوى من دليل الفطرة وكان الاتحاد بناءً على عدم العلم فإن الإيمان حينئذ يقينى ومستنده العلم بوجود واجب الوجود فلا يجوز أن يطلب الشك فيه لأن الشك في هذه الحال يكون توملاً للشك نفسه مع أنهم لم يصطنعوا الشك إلا للتوصل به إلى اليقين وبما تجب ملاحظته :

أن الله حد للتكليف سناً معينة هي البلوغ ، وحين البلوغ يكون عقل الإنسان قد تهيأ لفهم الدلائل ، فأى عامى لاتدفعه فطرته وعقله إلى النظر في نفسه وفي الآفاق المكتنفة له وفي خلق السموات والأرض والجبال والابل ؟ يتمس في كل ذلك آثار وجود الله وهي أدلة قريبة المأخذ - فكيف - مع هذا - يقال : إن إيمان العوام تقليد ؟

أما استدلال المتكلمين على وجوب الشك بنصوص الدين فهو ادعاء باطل لأن المأثور من دعاء الرسول ﷺ استعاذته من الشرك والشك والله سبحانه يقول : « أفى الله شك » وهي أبلغ صيغة في التعجب والإنكار ، ومذهب الجمهور أن إبراهيم لم يتك في قدرة الله ، لأنه قال للذى حاجه « ربى الذى يحى ويميت » ولأنه نبى معصوم ولأن سؤاله عن كيفية الإحياء « رب أرنى كيف تحى الموتى » ومعنى هذا أنه يعلم أن الله قادر على إحياء الموتى كما ندل عليه الصيغة لغة ، ومعنى قوله - ﷺ - « نحن أحق بالشك من إبراهيم » : أن إبراهيم لم ينك ولو شك لكنا أولى بالشك من باب التواضع لخليل الله عليها الصلاة والسلام بدليل آخر الحديث فقد جاء فيه :

« ولو لبنت في السجن ما لبنت يوسف لأجبت الداعى » وهذا من باب تواضعه ﷺ لمن سبقه من الأنبياء وقوله ﷺ : « ذلك محض الإيمان » ليس راجعاً لنفس الشك بل إلى التهييب من النطق به لأنهم شكوا للرسول ﷺ خواطر إبليسة تلوب بأذهانهم بها بون أن ينطقوا بها فقال ﷺ : « ذلك محض الإيمان » أى تهييب النطق بها ، وأما ذم من يقولون : إنا وجدنا آباءنا على أمة .. فلأنه ليس لهم دليل إلا التقليد ولكن لو سئل أحد عوام المسلمين عن سبب إيمانه لقال لأن الله خالقى ورازقى ومالكى وخالق هذا الكون ، وأما مدح الله لأولى الألباب والحث على التفكير والتأمل فليس هو مدح للشك أو دعوة إليه ، ويعجبنى هذا الاحتجاج في شك إبراهيم الخليل - عليه السلام - للنبي محمد رشيد رضا بقول : ما من أحد إلا وهو يؤمن بأسور كثيرة إيماناً يغنيا وهو لا يعرف كيفيةها ويود لو يعرفها ، فهذا التلغراف الذى ينقل الخبر من المشرق إلى المغرب في دقيقة واحدة يؤمن به

الناس ويقل فيهم العارف كيفية نقله للمخبر بهذه السرعة .. أفيقال فيمن طلب بيان هذه
الكيفية إنه شاك ؟ ! .

ومما تجب ملاحظته أن الشك لا يجوز فيما نهضت حجته وإلا لكانت بلبلة فكرية ، كما
يجب أن يلاحظ دعاة الإصلاح الذين جعلوا العقل حكما على نصوص الدين أن العقل
مخلوق كأي حاسة محدود بزمانه ، وأن معارفه تقوى ويقوى إدراكه كلما اكتشف جديدا في
هذا الكون فترقي معرفته علامة نقصه ، ومن أراد تلج اليقين فليراجع كتاب العقل والنقل
لابن تيمية وكتاب موقف العقل للشيخ مصطفى صبري .



الشك الديكارتي

وجد السوفسطائيون في العصر اليوناني ، فكان منهم : منكرا الحقائق جملة (العنادية) ، والمترفقة (اللاأمرية) والمغلطائية (العندية) الثائلون : الانسان مقياس الأشياء على ما تبدو لي أنا ، وعلى ما تبدو لك أنت : أنا إنسان وأنت إنسان ، فالحقيقة تتغير بتغير الأفراد ^(١) وإذن فالحق حق عند من يعتقد .

وعقدة السفطة - عند هؤلاء - عقدة (التكافؤ في الأدلة ^(٢)) .. بسبب شدة الجدل الفلسفي ، قلما جاء (سقراط) وضع منهج (التهكم والتوليد) ، فكان يناقش السوفسطائي في تبسط حتى يوقعه في التناقض والمخرج . ثم يلقي عليه أسئلة مرتبة ترتيبا منطقيا ، فيتوصل إلى الحقيقة - على رغمه - بذاته ^(٣) ومن أدلتهم : أن ما ثبت بالجدل ، فالجدل ينقضه .

قال أبو عبد الرحمن : لست أرى ضرورة لاستعراض أدلتهم ومناقشتها ، مادام أن علم المنطق وضع لعصمة الذهن من السفطة فقد وضع أرسطو قوانين العقل لحماية الذهن من تلاعب السوفسطائية .. وهي : قانون الذاتية (الهوية) : وقانون عدم الجمع بين التناقضين ، وقانون عدم ارتفاعهما ^(٤) وليس شك ديكارت شكاً نهائياً هداماً ناتجاً عن عجز فكري ، وتبلد ذهني .

والمنقول عن المعتزلة إيجاب البدء (في كل معرفة) بالشك والتحفظ ، ليتم الوصول إلى يقين معزز سليم ، ولهذا كان الشرط الأول للمعرفة عندهم الشك ، لأنهم لا يصححون

(١) للتوسع في معرفة السفطة راجع الفصل لشيخنا أبي محمد بن حزم ج ١ ص ٧ - ٩ ونيليس إيليس لابن الجوزي ص ٤١ .. وتهافت الفلاسفة لعمود أبي الفيض المنوفي ص ٦٤ - ٧٠ .. والموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فؤاد كاسل وزملائه ص ١٩١ .. والمعرفة للشبلي ص ٢٢ ..

ولقد أصبحت السفطة علما على ما أخذ من مقدمات فاسدة ، انظر على سبيل المثال : التقريب في علم المنطق لشيخنا ابن حزم ص ١٩١ .

(٢) عن تكافؤ الأدلة راجع الفصل لابن حزم ج ٥ ص ١٩٣ - ٢٠٦

(٣) المعرفة للشبلي ص ٧٢ - ٧٣

(٤) راجع : مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي ساضي النشار ص ١٤٠ وما بعدها .

الايان إلا بعد نظر واستدلال ، فالنظر قبل المعرفة . والنظر في حالة شك (ولا بد) . قال النظام : لم يكن يقين قط ، حتى صار فيه شك (٥) .
قال أبو عبد الرحمن : لقد نقيت عن أدلة أهل الكلام وأدلة معارضيهم ، فاستصعبت تدوينها هنا ومناقشتها - بـ مقتضى - فاكثفت بالإشارة إلى بعض مراجعها ، وذلك لأمرين : أحدهما : أنها أدلة متداخلة يصاب قارئها بالدوار ، وليس عند القارئ جلد على متابعتها . ويعنى عن استيعابها التركيز على ناحية واحدة هي : (تحرير محل النزاع) وهذا ما سنجته فيه .

وثانيهما : أنني أميل إلى مذهب (ديكرت) في القول بأن الاكثار من الأدلة يضعفها ويجعلنا لانرى واحداً منها ذا قيمة (٦) . فيكفي أن يحرر الباحث برهانا يقينياً واحداً ويصونه من كل الاعتراضات وذلك أدنى للاقتناع . وأبقى للجهد .
قال أبو عبد الرحمن : وتحرير محل النزاع أن نقول : الغرض من الشك الوصول إلى يقين معزز سليم ، وموجب هذا اليقين :
أ - شرعى (أى عقل بالشرع) (٧) .
ب - وعقل مجرد .

(٥) إيجاب النظر والاستدلال وعدم تصحيح إيمان المقلد مذهب المعتزلة ووافقهم الامام محمد بن جرير الطبري - كما في الفصل للامام ابن حزم ج ٤ ص ٥٩ - وخالفهم جمهور الفقهاء والعلماء وانظر أدلة هؤلاء وأولئك في : شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٩ - ٧٢ .. والفصل لشيخنا أبي محمد بن حزم ج ٤ ص ٥٩ - ٦٨ .. والارشاد للجويني ص ٣ - ١٣ .. والمواقف للإيجي ج ١ ص ١٨٩ - ٢٨٨ .. والنبوات لابن تيمية ص ٤٢ وما بعدها وفيها أسباب ميل بعض المتكلمين من المخالفة إلى القول بوجوب النظر والاستدلال .. ونتائج المذاكرة حاشية المسامرة لقاسم بن قطر بفا ص ٢٤٣ - ٢٤٦ .. وفلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية للويس غردية وج قنواى ج ٣ ص ١٠١ - ١١٥ وهو مهم وفيه إحالة إلى عدد من المصادر المهمة .. كما ان كتيب (الأدلة القواطع والبراهين في إبطال أصول الملحدين) للشيخ عبد الرحمن بن سعدى المثل من كتاب التأسيس لابن نيمية : كله رد على مذهب التجرد والشك

(٦) راجع إهداء ديكرت تأملاته إلى العمدة العلماء بكلية أصول الدين ص ٣٣ - ٣٤ .

(٧) أرى أن الناس يغفلون في قولهم : عقل . وشرعى .. والصواب - عندى - أن يقال : عقل وغير عقل .. والعقل أنواع : عقل بالشرع وعقل بالحس وعقل بالالهام وعقل بالفطرة وعقل بمجرد . وهو القضايا الذهنية الخائصة التى لا تعتمد على الوجود فى الخارج كمبادئ العقل الأولى ، وهى الأفكار الخالصة .. وقد ذهب (لوك) و (هيوم) إلى أنها منبثقة من الحس .. وأما كان الخلاف : فانه يثبت بها ما لا يدرك بالحس كمائل الماورائيات (الميتافيزيقا) .

ومعنى قولنا : موجب شرعى : أن نحتكم إلى النص الشرعى ، لا إلى غيره ، ولقد
تقرر عندنا فى الشرع أمران :

أولهما : أن اليقين الفعلى غير شرط فى العبادات وإنما يكفى اليقين الاعتبارى - أي أن
نجتهد ، ولا يشترط أن نصيب ، فمن كان عاجزا عن الاجتهاد وقلد مشهودا له بالامامة فى
الشرع فعمله سيؤدى إلى يقين معتبر شرعا ، لأنه سلك الطريق الشرعى .

فما بالثنا - إذن تزييف إيمان المقلدين ، والشرع (الذى نوجب باسمه) لم يزيفه ؟ .
هذه واحدة .. كما أن إيمان العوام تقليد للنصوص الشرعية وهى التى اقتضت منهم
الايان فاستجابوا لها فكيف نقول : إن إيمانهم مزيف ، ونحن نوجب الشك باسم الشرع ،
مع أن الشرع طلب منهم الايمان ؟ .

وثانيهما : أن الشرع الذى نوجب باسمه حذر من الشك ومدح المستيقنين ، ولا تعلم فى
النصوص نصا يوجب الشك أو يستحسنه .

وقد وردت نصوص شرعية غلط بعض المتكلمين فى فهمها ، ثم جاء القسصى وبنى
عليها بحثا ساه : (العالم يشك والجاهل يستيقن) فى كتابه : هذا الكون ماضيه ص
٢٤٩ - ٣١١ .. ومن تلك النصوص : قوله تعالى : (وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيى
الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن لبطمئن قلبى) البقرة ٢٦٠ .. قالوا : إن إبراهيم كان
شاكيا فى قدرة ربه فطلب الدليل .. ويؤيدون ذلك بما ثبت فى الصحيحين : (نحن أحق
بالتك من إبراهيم) .. وبحديث : (ذلك محض الايمان) .. قالوا : يعنى التك .. وبأن
الله ذم المقلدين فى الاعتقاد .. الذين قالوا : إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم
مفتدون .. ولأن الله حمض ذوى الألباب على التعفل والتفكر .. وبأن الشك جبرية
فكرية ، فلاستطيع أحد ألا يشك .

قال أبو عبد الرحمن : استدلال المتكلمين والقسصى على وجوب التك - بنصوص
الدين - إدعاء زائف ، لأن النابت عن رسول الله ﷺ الاستعاذة من الشك والشرك .
والله سبحانه يقول : « أفى الله شك » وهى أبلغ صيغة فى التعجب والانكار .. ومذهب
المسلمين : أن إبراهيم لم يشك فى قدرة الله ، لأنه قال للذي حاجه : ربى الذى يحيى
ويميت وأنه نبي معصوم . ولأن سؤاله عن كيفية الاحياء : رب أرنى كيف تحيى الموتى ..
ومعنى هذا : أنه يعلم أن الله قادر على إحياء الموتى كما تدل عليه الصيغة لغة .. ويعجبنى

هذا الاحتجاج للشيخ محمد رشيد رضا : (عامن أحد إلا وهو يؤمن بأمور كثيرة إيمانا وهو لا يعرف كيفيتها ويود لو يعرفها ، فهذا التلغراف الذي ينقل الخبر من المشرق إلى المغرب في دقيقة واحدة يؤمن به الناس ويقل فيهم العارف بكيفية نقله للخبر بهذه .. أفبقال فيمن طلب بيان هذه الكيفية : إنه شك ؟) .

ومعنى قوله وَاللَّهُ : (نحن أحق بالشك من إبراهيم) : أن إبراهيم لم يشك ، ولو .. لأننا أولى بالشك .. من باب التواضع لتحليل الله عليها الصلاة والسلام .. بدليل آخر الحديث فنجد جاء فيه (ولو لبثت في السجن ما لبث يوسف لأجيت الداعي) .

وهذا .. أيضا .. من باب تواضعه وَاللَّهُ لمن سبقه من الأنبياء . وقوله (عليه السلام) : (ذلك محض الايمان) : ليس راجعا لنفس الشك ، بل إلى التهييب من النطق به ، لأنهم شكوا للرسول (عليه السلام) خواطر إبليسية تلوب بأذهانهم بها بون أن ينطقوا بها ، فنال - (عليه السلام) : (ذلك محض الايمان) - أي تهيب النطق بها .

وأما ذم من يقولون : إنا وجدنا آباءنا على أمة فلا نهم قلدوا باطلا لا برهان له .. أما الذين قمعوا برهانه فلا بضير الأخذ به تفليدا .

ولنا مأمورين بالشك ، لأننا نتحدث باسم الدين ، والدين يخبرنا أن الله حق ، فلو أمرنا بالشك فيما يسميه حقا لكان عبثا ، ونعالي الله عن ذلك .. ولكننا مطلوبون باستبعاد براهين الحق ، لهذا نقول : إن مدح الله لأولى الأبواب والحث على التفكير والتعقل يعنى طرد الشكوك بمطالعة البراهين ، وليس مدحا للشك أو دعوة إليه .

ومن تلقى براهين الدين بعقله قد تعين له شبهة تشككها فمطلوب منه أن يستعمل عقله في دفع التبه .. ولم يترك الشرع العقل مرسلا .. فلديه دلائل الشرع العقلية قميئة بدفع كل شبهة تعرض له ، فيجب أن نلاحظ الفرق بين شبهة تعين ويراد دفعها .. وبين شبهة يراد استجلاؤها ، وإذن فالمؤمن بحكم الشرع مطالب بأن لا يشك ، فإن عن له الشك على رغمه فلديه دلائل الشرع العقلية ليستعمل عقله في فهمها والاستفادة منها ..

قال أبو عبد الرحمن : لا يجوز أن أنصور عقلا : أن الشرع يؤيد الشك ، لأن دعوى الشرع : أن الله موجود ، وقد نصب على هذا الوجود براهينه ، وهو يريد من الناس أن يؤمنوا ، فهل يعقل أن يقول : شكوا قبل أن تؤمنوا ، مع علمه بأن الشك طريق غير مضمون ؟ . فربما كفر الشاك .

فلم يبق إلا أن يقول : آمنوا وهذه براهين ما تؤمنون به . فإن قيل : جائز تصور هذا عقلا ، لأن الشرع واثق ببراهينه فجواب أبي عبد الرحمن : أنه لا يجوز تصوره . لأن الشرع لا يثق بمقدرة عقولنا على استيعاب الحق .. والأمر باتهام العقل في الدين جاء من هذا الجانب .

ولقد حد الله للتكليف سنا معينة هي البلوغ ، وحين البلوغ يكون عقل الانسان قد نهيا لفهم الدين ببراهينه .. فبان الغرض من نصب الشرع للبراهين ، وبان الغرض من نهي عن الشك .

فان كان موجب الوصول إلى اليقين التام عقليا مجردا (بمعنى أن أقول : الشرع يوجب عليّ اليقين .. وعقلي يريد مني أن أشك لأخذ الشرع أو أتركه عن قناعة) فلا حجر على العقل ، فله أن يشك ويفكر ، ثم إن شاء فليؤمن وإن شاء فليكفر .. ولكن يترتب على هذا : أن شكك هذا غير متعبد به - خلافا للمعتزلة - بل يأتى شرعا إن توصل بعقله إلى الكفر أو التوقف الطويل .. ويجب عليه عقلا إذ شك : أن ينظر في براهين الاسلام ويتفحصها ، لأن النظر عقلا يقتضى تقصى جميع وجهات النظر ، وعليه أن يتجرد من الأهوى والعرف والعادة ، ولا يستكمل بعقله ، فان استوفى جميع هذه الشروط فمضمونة له السلامة وهذه دعوى برهانها التجربة ، لأننا نزعم أن كل ملحد دخل عليه الخل في نظره : إما من عدم تفصيله ، وإما من تحكم العرف والعادة في عقله ، وإما لعناده ومكابرتة . وإن أخل بشيء من هذا فهو مؤاخذ عقلا .

قال أبو عبد الرحمن : ودعوانا أيضا : أن الشرع ثبت بما يقنع به العقل كالمعجزة والنواتر والتجربة والمبادئ الفطرية . إلخ فليكن حكم الشرع : حكم العقل وحكم الشرع : ألا تشك .

فليكن حكم العقل عدم التشك فيما هو ثابت بالعقل ، وإلا تناقضت المعقولات ، وليكن حكم العقل : ألا يترك لعقل الفرد النظر المجرد ، لأن العقل نور فطرى لا يكمل عند الناس جميعهم .. فالإيجاب للعقل الكامل لا للعقل الفردى ، وكال العقل يستفاد من عدة عقول والإيجابية في قول الله تعالى : (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) ومن كان يؤذيه الاستدلال من القرآن فليأخذ الآية على أنها حجة عقلية بغض النظر عن مصدرها . فطلب البرهان إيجابية والتشك في كل شيء سلبية ، ذلك أن مالم يصح برهانه فعلي أن

أطالب ببرهانه .. أما ماصح عندي برهانه فلايجوز لى اصطناع الشك فيه فان زاحنى الشك وجب على النظر .

فتحرير محل النزاع إذن أن نفرق بين الوجوب الشرعى والعقلى المجرد ، ونعرف أن ماوجب شرعا واجب عقلا ، لأن الشرع من المعقولات .

والمعقولات لا تتعارض .. ولتفرق بين شك طالب ، وبين شك مطلوب .

وقصارى القول : أن الشك الذى يجب بالعقل المجرد لا يعنى سوى إلحاح العقل

على معرفة الحقيقة ، فلا غبار على هذا ، وفى الشرع ما يرضى إلحاح العقل .

أما إيجاب الشك عند المعتزلة ، فهو إيجاب الارادة لا إيجاب العقل نفسه ، لأن إرادة

الانسان تتحكم فى عقله فيستطيع أن يستعمله ، ويستطيع أن يعطله ، فإن انبعث الشك

من العقل من غير تحكم الارادة فليعالج شكك بمنطق ، ولا يستكمل بعقله بل يجادل أهل

العقول ، فإن النقاش لقاحها .

وإذن فلسنا نخشى على حقيقة الدين من توارد الشكوك ، ولكننا نخشى على العقول

من الضياع ، قال البوصيري يمدح رسول الله ﷺ .

لم يمتحننا بما تعيا العقول به حرصا علينا فلم ترتسب ولم نهم

وهناك من علماء المسلمين من اصطنع الشك قبل ديكارت كأبى حامد الغزالى .

فكتابه (المنقذ من الضلال)^(٨) حكاية لقصة شكه خلال شهرين ذهب فيها مذهب

منكرة الحقائق من الشكاك ، وكثم ذلك إلى أن شفاء الله فتوصل إلى اليقين بعد أن طارده

فى شتى الفرق من متكلمين وباطنيين وفلاسفة وصوفيين .. وارتضى أخيرا طريقة

الصوفيين .. وقد لاحظ الكاتب الفرنسى (شارل سومان) أن عبارات ديكارت فى كتابه

(التأملات) مقارنة لعبارات أبى حامد الغزالى فى كتابه (المنقذ)^(٩) .

قال أبو عبد الرحمن : إنما يختلف الفيلسوفان (الشرقى والغربى) فى ثلاثة أمور :

أحدها ، أن الغزالى انتهى إلى الإشراق الصوفى . أما ديكارت فانتهى إلى الفكر فى

صيغة (الكوجيتو) المشهورة .. فاكشف حقائق يقينية معقولة .

(٨) طبع عدة طبعات أفضلها الطبعة التى حققها الدكتور عبد الحليم محمود

(٩) راجع تحت راية القرآن للرافعى ص ٢٣٢ .

وثانيها ، أن الشك عند أبي حامد نتيجة أزمة نفسية^(١٠) ، أما ديكارت فقد اصطنعه وهو واثق من نفسه في نصر يقيناته .

وثالثها ، أن فلسفة ديكارت في التأملات فوق مستوى المقارنة بالنقد ، في عملها وترتيبها وتنظيمها ، واستيعابها .

يقول (ديكارت) : من الواجب ألا أصدق أمورا تلوح لي بينة الفساد .. بل من الواجب ألا أصدق ما لم يبلغ مرتبة اليقين التام .

ولهذا فما تلقينه من الآراء في حداثة سني لا يلزمني بيان زيفه ، فيكفيني أن أجد فيه سببا للشك فأرفضه ، لأنني لا أريد إلا اليقين التام^(١١) .. إذا فساوجه الهجوم أولا إلى المبادئ التي كانت تعتمد عليها آرائي القديمة كلها وفي طبيعتها الخواس لأن كل ما تلقيت حتى النوم وأمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها : قد اكتسبته من الخواس أو بواسطتها^(١٢) غير أنني جربت هذه الخواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطش - كل الاطمئنان - إلى من خدعونا وثمرة واحدة^(١٣) فخداع الخواس سبب الشك في صحة معارفها وسبب استعصت معارف الحس على الشك فليس لدي أمارات يقينية أميز بها بين اليقظة المحسنة وبين النوم تميزا دقيقا^(١٤) .

ونقطع دابر اليقين افتراضى بأن ما أحسسته : رؤيا كاذبة ، فلا بد .. على الأقل - من التسليم بأن ما يتمثل في النوم - كلوحات وصور - لا يستطاع تكوينها الا على غرار شيء واقعي وحقيقي ، إلا أن الشك لا يزال معي فما يدريني لعل شيطانا خبيثا ماكر قد استعمل مهارته لتضللي ، فأنكن كل حياتي أوهاما نصيبها الشيطان فخاخا لا فتاح

(١٠) ديكارت لعثمان أمين ص ١٤١ .

(١١) التأملات لديكارت ص ٥٧ - ٥٨ .. وكل ما نلناه عن التأملات بهذا الفعل فهو بتصرف واختصار

(١٢) بين : (من الخواس) و (بواسطتها) فرق نجد بيانه في تعليق الدكتور عثمان أسين بحاشية التأملات لديكارت ص ٥٨ .

(١٣) التأملات ص ٥٨

(١٤) التأملات ص ٥٨ - ٥٩ .

مذاجسي في التصديق ، لهذا يتعين على إذا أردت شيئاً يقينياً مستقراً في العلوم أن يكون
رسمي . على الامتناع عن تصديق ما يكون الخطأ فيه جلياً بينا (١٥) .

ومن دواعي شكى في الحسيات : أن آرائى القديمة المألوفة شغلت ذهنى . على الرغم
منى . لطول إلفى لها ، فكان من الصواب افتراض بطلانها مرة في العمر ريثما يتيسر لى
المر الأسر : أن أوازن معتقداتى القديمة بالجديدة موازنة لا يميل رأبى فيها إلى جانب دون
الآخر ولا يسيطر فيها العرف الفاسد والتقاليد السيئة (١٦) .

قال أبو عبد الرحمن : هنا نلاحظ أموراً :

١ . شك ديكارت توسلى ، لأنه سيصطنعه مرة في عمره ليصل به إلى اليقين .. وكذا
يقول : لم يشك ديكارت بالفعل ، وإنما بذل جهده ليضع الأمور موضع الشك . فشكه
منهجى لا وجودى .

٢ . ضرورة الشك المنهجى لا تضطره إلى تزييف معارفه التقليدية ، ولكنه يرفضها لأدنى
شك ، لأنه يريد يقيناً تاماً .. ومعنى تام : لا يوجد فيه شك .

٣ . شك ديكارت يعارض قطعيات حسية ، فقمين أن ينساق عقله إلى التصديق .. لهذا
زعم أن آراءه التقليدية باطلة . وليست منار شك فحسب .. فافتراض وجود شيطان مكر
استعمل مهارته ليضلله (١٧) .

٤ . يؤخذ على ديكارت إسرافه في الشك ، لأنه عطل الحواس لخداعها .. والواقع : أن
خداعها يقتضى الاحتراس منها ، ولا يقتضى تعطيلها كما أن المنطق ضمان من الخطأ في
الاستدلال .

(١٥) التأمّلات ص ٦١ - ٦٣ .

(١٦) التأمّلات ص ٦٣ .

(١٧) إن أردت التوسع في هذا التأمل فراجع نصه بالتأمّلات ص ٥٧ - ٦٤ . وتقديم الدكتور عثمان أمين
له في التأمّلات ص ٥٣ - ٥٥ وتقديم عثمان أمين للتأمّلات ص ١١ - ١٣ وديكارت لعثمان أمين ص ١٢٦ -
١٢٩ . وديكارت لكيمال يونسف الحاج ص ٧٧ - ٨٢ . والمعرفة للثنيطى ص ٩٢ - ٩٨ .

ثم إن افتراض وجود شيطان يضله ويعيث بعقله وقوع في السفطة ، ولهذا ذهب يوسف كرم إلى أن شك ديكارت حقيقى لا مخرج منه - أراد أم لم يرد - وليس مؤقتاً (١٨) .
قال أبو عبد الرحمن : إسرائف ديكارت فى افتراض وجود شيطان مخادع من باب التنزل فى الاستدلال ، وهو مقبول لو لم يحتل بيقينه .. ولكن الواقع أنه سيحل بيقينه على رغمه ، لأنه لا انفكاك له عن افتراض شيطان مخادع فى كل ما وصل إليه من يقين ما دام أنه تنازل إلى هذا الحد .

والصواب : أن التنزل فى الاستدلال يقبل إذا وثق المجادل بما سيردقه من حجج ، وكان تنزله لن يضر حججه المستقبلية ، وكان جارياً على مجادلة الخصم بذهبه ، لأن ذلك أدنى للاقتناع .

لهذا فمن واجب من يطلب الحقيقة أن يتجرد عن الأشياء التى آمن بها عرفاً وتقليداً ليستقبل بفكره حجج النفى والاثبات ، ولا يطرح ما تطرق إليه الشك وإنما يطرح ما لم يرجح برهانه ، ويأخذ بما رجح برهانه ، فلتكن الكوجينو هي الخطوة الأولى : أنا أشك - إذن أنا أفكر - إذن أنا موجود . فمهما شككت فى أنتى أشك فلا سبيل إلى الشك فى أنتى أفكر ، لأن الشك من مراتب الفكر .. فهنا ائتمديت إلى يقين تام - أي لا شك فيه .

وخذ درجة من درجات اليقين .. التى لم تكن يقينا عند ديكارت فى تنزله : إنى يجالس قرب النار ، لايس عباءة المنزل ، بيدي ورقة ، فكيف أستطيع إنكار أن هاتين اليدين يداي ، وهذا الجسم جسمى ؟

يسرف ديكارت فى الشك فيقول : (ينبغي أن أعتبر أنى إنسان ، وأن من عادتي

(١٨) المقتطف عدد يولييه ١٩٤٢ ص ٢٠٢ قال أبو عبد الرحمن : لجلال الحقيقة أقول : ثمة شك وجودى فعلى ، وثمة شك صورى منهجى ، وكل من هذين النوعين ينقسم إلى نوعين : شك لا انفكاك منه ، وشك مؤقت .. ونحن نقول : شك ديكارت منهجى مصطنع ، وليس حقيقياً ، إلا أنه ثابت لا انفكاك منه ، فأكثر يقين عنده اثبات وجوده لأنه يشك فهو مفكر ، والمفكر موجود .. ولو شك فى أنه يشك لكان فى نفس الوقت شاكاً .. قال أبو عبد الرحمن : ما يدري ديكارت لعل شيطاناً ماكرأ أوهمه أن الشك ليس من الفكر .. وما يدريه لعل المفكر غير موجود وإنما الشيطان زيف عليه .. ولو لم يتنزل ديكارت إلى افتراض وجود الشيطان لكان له مخلص من شكه .

ذلك أن أنسام ، وأن أرى في أحلامى عين الأشياء التى يتخيلها المخبولون فى
.. (١٩) ..

قال أبو عبد الرحمن : ما ثمة ما يحوجننا إلى هذا النزول بل المنهج أن أقول : أستطيع
.. هذا الشك - بالإيمان به أو بتزييفه - بأمر واحد ميسور هو : (تمييز حال اليقظة من
.. النوم : بملاحظة منطوق التصورات واتساق التفكير واتفاق المعانى مع الذكريات
المحفوظة ، واتفاقها مع الأحكام العامة ، ومع قوانين العقل) (٢٠) .

وما رجح (بناء على هذه الأمور) فهو الحقيقة .. لا لأنه يقين تام ليس فيه أدنى
شك ، وإنما لأن الشك فيه مرجوح .. فإن للظن الراجع حكم اليقين القطعى ، لأن
المرجح قانون عقلى ، وأطراح المرجح كالترجيح بلا مرجع .. وكلا ذينك سفسطة .

٥ - الأحكام العقلية طائفتان :

أولاهما : أحكام أقرر بها - إيجابيا أو سلبيا - : أن الأفكار الموجودة فى ذهنى مشابهة أو
متطابقة للأشياء الموجودة خارج ذهنى .. فالنظر العقلى أثبت أن أفكارى متفقة مع ما هو
موجود خارج الذهن كما لو حكمت : أن الصوت الذى أسمعُه الآن صوت سيارة أو صوت
بائع متجول .. وهذا النوع يقبل الشك ، لأن الحواس تغلط ، ولأننا - كما يقول ديكارت -
قد لا نميز بين النوم واليقظة .

(١٩) راجع التأملات ص ٥٨ - ٦٠ .. والتشكيك فى حال اليقظة لا غموض فيه ، ولكن ديكارت لما ذهب
إلى التشكيك فى وجوده لم يسلم من عقدة (الدور) لأن إثبات حالة وجوده وكونه قائما أو مستيقظا فرع
ثبوت وجوده . يقول ديكارت : فلنفرض الآن أنا نائمون وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين ، وهر
الرأس ، ووسط اليدين ، وما شابه ذلك : إن هي إلا رؤى كاذبة ، لكن لا بد - على الأقل - من أن نسلم بأن
الأشياء التى تتمثل لنا فى النوم (كلوحات وصور) لا يستطيع تكوينها الا على غرار شىء واقعى وحقيقى ..
وإذن فهذه الأشياء العامة كالعينين والرأس واليدين والجسم بأكمله ليست أشياء متخيلة بل هى واقعية
وموجودة « التأملات ٥٩ - ٦٠ »

قال أبو عبد الرحمن : إذا كانت هذه اللوحات على غرار موجود عيني واقعى : حقيقة واقعية بغيرية فإنما
وصلنا إليها (بالأننا) فى رؤى النوم .. والآننا لم يثبت لنا وجوده بعد لأننا شاكون فى وجوده فكيف أمنا بأن
الأجزاء الجسمية للأننا ثابتة على غرار موجود فى الخارج ، وذلك الآننا لم يثبت وجوده بعد ؟ . وكيف جعلنا ذلك
الأننا ينتمى ويستيقظ وهو لم يثبت وجوده بعد .. فهل حالة النوم تسبق وجوده ؟ هذا دور لا انفكاك منه .
(٢٠) راجع ديكارت لعثمان أمين ص ١٣٠ .

وأخراهما : أحكام عقلية أربط بها بين الأفكار دون أن أثبت أو أنفي أن هذه الروابط تنطبق على حقيقة ما خارج المذهب . مثال ذلك أن أقرر : أن $2 + 3 = 5$ دون أن أثبت هناك أعداداً خارج ذهني . فكان ينبغي من ديكارت أن يحترم الحقيقة فلا يشك في هذا النوع ، ولكنه شك واستند على هذين الأمرين :

أ - أن من الناس من أخطأ في أمثال هذه الأمور ، فربما أخطأ هو .

ب - هذا الرباط بين الأفكار يقوم على الاستدلال بسلسلة أدلة أو مقدمات تفضي إلى نتيجة .. ولكن عند وصولنا إليها قد تغيب عن أذهاننا المقدمات التي قادتنا إليها ، فنفقد دواعي التصديق بها حالما تخرج من الوعي المقدمات التي منا استفادت وجودها . قال أبو عبد الرحمن : إسراف ديكارت في الشك أمر لا غموض فيه ، وهو مؤاخذ عليه .

أما المفارقة بين هاتين الطائفتين من الأحكام العقلية بحيث يجوز له الشك في الأولى ولا يجوز له الشك في الثانية فلست أراه وارداً ، لأنني ما تصورت أن $2 + 3 = 5$ في ذهني إلا بعد أن ثبت عندي (بالحس من موجود عيني أو من إجماع معصوم) صحة هذه الحقيقة التي أحسبها ذهنية خالصة .

وديكارت بصدد الشك في الحواس وإثبات خداعها .

٦ - يرى الدكتور محمد محمد حسين : أن المنهج الديكارتي خطير لأنه يرضي نزوات الشبَاب وغروره ، فيتصور أنه قد أصبح من الذكاء ومن النضج العقلي بحيث يستطيع أن يناقش كل شيء وأن يخضع كل دقيق وجليل لتفكيره .. مع أن هؤلاء المساكين - يعني الشباب - معجزون عن الإجابة على أسئلة الامتحان ، وهي في مسائل جزئية ذاهقة . (٢١)

قال أبو عبد الرحمن : الخطورة في الإسراف في الشك ، لأنه بلغ من التزلزلاً جداً أخل بالحقيقة .. أما مبدأ الشك الذي يصغي الأدنى نسبة فكرية فلا غموض على جوازه . ومبدأ الشك يرضي نزوات الشباب ذوي الميوية الفكرية ولكنه لا يجلب هذه النزوة لأنه لا يشك إلا من قدر على الاستشكال . فالشك يكون على قدر الاستشكال .

وعجز بعض الشباب عن حل بعض مسائل الامتحان ليس دليلا على قصورهم الفكري ، وإنما يدل : إما على ضعف الذاكرة بحيث لا يستطيع استظهار معارفه ، وإما على نكاسله وإما على تعاليه عن الانقياد لحفوظات يدونها له أستاذه ولا يستسيغ منطقها فتسبب عليه استيهاها .. وإما ، وإما .

٧ .. لا بد من تحصين هذا المنهج فأستبعد استطاعة الشيطان الماكر بخادعتي في صحة $2 + 3 = 5$ فأفرض أن الشيطان حاول بخادعتي ، ولكنني أستجوبه وأطلب حجته فلا أجده (عنده مهما كانت قدرته) ما يضطرني إلى تكذيب أن $2 + 3 = 5$ ، أو ترجيح النك في صحتها .

فإذا تم هذا فللمنهج الديكارتي عندي قيمة كبرى في استخراج اليقنيات الكبرى كمسألة : وجود الله والبرهان الأونتولوجي .. وهو برهان متين يرغم المتحد على الإيمان .
٨ .. استفاد من سياق ديكارت أنه قد فرغ من تقرير مذهبه قبل أن يشك ، فلم يجيء شكه نتيجة أزمة نفسية وهذا دليل على أن شكه مصطنع (٢٢) .

وقد تحزب بعض الفلاسفة الغربيين لمنهج ديكارت . فمنهم من اقتصر على التمسك بأفكار ديكارت ، والاعتقاد على نظامه لبهامي عن الحقيقة الدنسة والأدبية .. ومنهم من استخرج من المنهج نتائج على هواه وذوقه ، وبنى عليه مذاهب بعيدة ومنهم من اتخذ المنهج عثرة في سبيل العقائد (٢٣) .

قال أبو عبد الرحمن : من الصعب أن ألت وراء الفلسفة الحديثة لألتمس جذور المنهج الديكارتي ، لأن هذا يعتمد على استقصاء فوق صبري وجلدي .. ولكنني مهتم بجذور المنهج الديكارتي في المنهج (الطحسني) لأن منهج الدكتور طه حسين حدث هام في شرقنا العربي فقد صدر كتابه في النعر الجاهلي ١٩٢٦ م بعد أن ألقاه على طلبة السنة الأولى في كلية الآداب خلال العام الدراسي من عام ١٩٢٦ م . والفصل الأول منه في

(٢٢) ديكارت لعثمان أمين ص ١٤١ .

(٢٣) دائرة المعارف للبستاني ج ٨ ص ٧٢٨

توضيح منهجه ، وهو أكثر الأبواب إثارة .. كما يقول الدكتور محمد محمد حسين (٢٤) .
ومنهج طه حسين الذي اصطنع : التجرد من كل شيء ، كان يعلمه من قبل ، فيستقبل
موضوع بحثه خالي الذهن ، وعلى هذا يجب أن ننسى عواطفنا القومية والدينية وما يضادها
فلا ندع إلا لمناهج البحث العلمي الصحيح (٢٥) .

قال أبو عبد الرحمن : واجب على من يتابع قراءة الردود على الدكتور : أن يميز بين
أمرين : أحدهما : صحة المنهج في ذاته .. وثانيهما : صحة تطبيقه . فأما صحة المنهج في
ذاته فقد بحثناها .. ويتضح مما بحثناه وجهة نظرنا حيال الرد على الدكتور من هذه
الناحية ، أما صحة التطبيق فرأينا : أن الدكتور أخطأ في التطبيق لأن ديكرت لث وراء
مطاردة اليقين فطرده من مجال الخواص لأنها تخدع ، وكان يكفد أن يقول لا أدري أعارف
هذه الخواص حق أم باطل ؟ ولكنه اسرف في مطاردة اليقين إلى أن ارتطم بيقين لم يستطع
دفعه بالشك ، أما الدكتور طه حسين فلم يطارد اليقينيات التي تضطر عقولنا إلى التصديق

(٢٤) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ج ٢ ص ٢٩٦ .

قال : ولهذا اضطر إلى إسقاطه أو إسقاط أكثره عندما أعاد طبعه بعنوان في الأدب الجاهل .
من الكتب المطبوعة في الرد عليه :

تحت راية القرآن لمصطفى صادق الرافعي

ونقد كتاب الشعر الجاهل لمحمد فريد وجدي

ونقد كتاب في الشعر الجاهل لمحمد الحضر حسين

والنقد التحليلي لكتاب الأدب الجاهل لمحمد أحمد الغمراوي

والشهاب الراصد لمحمد لطفى جمعه

ومعاضرات في بيان الأخطاء العلمية التاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهل لمحمد الحضر حسين .

ونظرية الانتحال في الشعر الجاهل للدكتور عبد الحميد الملول .

ثم أخذ الأساتذة بعقدون نقاش هذا الرأي فصولاً في دراساتهم الأدبية التي يكتبونها مقررات
لتلاميذهم .. ومن الكتب التي ألفت لتوثيق الشعر الجاهل : كتاب : مصادر الشعر الجاهل وقيمتها التاريخية
للدكتور ناصر الدين الأسد ، وهو كتاب ضخم في جملته صفحة .. وكتيب . توثيق الشعر الجاهل للدكتور
أحمد الخوفي في أربعين صفحة ..

وإذا أردت استعراض منهج الكتب المؤلفة في الرد على الدكتور فراجع : الاتجاهات الوطنية للدكتور
محمد محمد حسين ج ٢ ص ٢٠١ - ٣٠٤ .. ومصادر الشعر الجاهل للدكتور ناصر الدين الأسد ص ٤٠٢ ..

٤٢١

(٢٥) في الأدب الجاهل ص ٦٨ .

بالمقول من الشعر الجاهلي ، ولم يستثر الأمور التي تسوغ شكه ولم يثبت أنه لا سبيل إلى اليقين ثم خذ أنموذجا لذلك : افتراض الدكتور أن ما روي عن ابن عباس من حفظ الشعر القديم والاستشهاد به في معرض تفسير القرآن^(٢٦) : إنما اخترع اختراعا لا ثبات أن كلمات القرآن كلها مطابقة للفصيح من لغة العرب ، أو لا ثبات أن ابن عباس من الحفاظ - ثم لا يثبت الدكتور أن يستنتج من هذا الفرض أن هذا الشعر أثبت ليخدم أهداف الشيعة السياسية ، لأن ابن عباس يشهد بأن عليا أقوى منه ذاكرة^(٢٧) .

فالدكتور افترض أن قصة ابن عباس مخترعة فكان عليه أن يقف عند هذا فلا يبنى عليه حكما ، لأنه ليس عنده يقين على النفي أو الإثبات ، ومن هذا شأنه يجب عليه أن يقف .. هذا من ناحية .. ومن ناحية ثانية فديكارت أراد التجرد من مسلماته القديمة فافترض بطلانها لأنها شغلت ذهنه - على الرغم منه - لا لقوة حجتها ، وإنما لطول إلفه لها ، فكان افتراض بطلانها مرة في (العمر) مرهونا بحفظ التوازن بين إلفه المستحكم وجديده الغريب عليه .

إلا أن الدكتور افترض صحة الفرض الجديد ، ولم يفترض أن في القديم ما يهدي إلى اليقين ثم يلهث وراء مطاردته كما هت ديكارت وراء اليقينيات الحسية إلى أن ارتطم باليقين الذي لا مفر منه^(٢٨) .

ومن ناحية ثالثة فديكارت لا يسترخي للشك استرخاء يخوله أن يبنى عليه أحكاما .. ولكنه أسرف في اصطناعه ولم يستسلم له .. وإنما فعل ذلك تفة بيقينه .

فكان على الدكتور أن يلهث وراء اليقينيات التي قام عليها التصديق بالمقول كما يلهث وراء الشكوك التي تطارد هذا اليقين .. فإذا هت وراء هذين فعله أن يشجود عند

(٢٦) راجع الكامل للمبرد بشرح الموصفي ج ٢ ص ١٥٤ فما بعدها والانتان للسيوطي ج ١ ص ١٢٠ فما بعدها

(٢٧) في الأدب الجاهلي ص ١٠٩ - ١١٠

(٢٨) قد نتفق مع الدكتور على أن قصة ابن عباس مخترعة ، ولا خير ثم لأننا نجادل في المنهج ، ولستنا نجادل في النتيجة . لأن الوسائل قد تتعدد وتكون النتيجة واحدة .

الحكم من الإلف القديم والشك الجديد ويوازن بفكره بينها فينقاد إلى ما يرغب عقله من اليقين التام . وإلا فاليقين عند شكه لا يبارحه .. ومن ناحية رابعة ، فالدكتور لم يلتزم منهج الشك ، لأنه بنى كثيرا من أحكامه على روايات من الأثافي وغيرها ولم يشكك فيها .

وربما قيل : إن كلا من ديكرات وطه حسين اصطغا منهاجاً صحيحاً وطبقاه تطبيقاً صحيحاً : إلا أن ديكرات وصل إلى اليقين بصحة معارفه ، لأن ما شك فيه كان صحيحاً .. أما الدكتور فوصل إلى اليقين بالبطلان لأن ما شك فيه كان باطلاً .

قال أبو عبد الرحمن : في هذا مغالطة ، لأن ديكرات في البداية تناول مصادر معرفته فكلها وجد أدنى شك في أحدها ألغاه وراءه ظهريا حتى وجد يقينه .. ولم يفعل الدكتور هذا .

ونمة أمر خامس غاب عن بال الدكتور ، وهو أن التجرد عن كل شيء كان يعلمه من قبل واستقبال موضوع البحث بذهن خال لا يعني إلا التجرد من الإلف والعادة لكونها تقليداً ونلقينا ، ولكن هذا لا يعني التجرد من الحجة العقلية التي يستند إليها إلفي .. فقصه ابن عباس لا أفترض أنها صحيحة أو باطلة .. وإنما أتجرد لبحثها بذهن خال ، ومعنى ذلك : أن أخذ المستند العقل لاثباتها ، والمستند العقل لثبوتها ، ثم أطارد اليقين في النفي والاثبات إلى أن أحصل إلى يقين قاطع أو ظن راجح .

ونمة أمر سادس ، وهو أن الدكتور صرح بالأخذ بمنهج ديكرات والتجرد عن غواطفه الدسنة . وهذا حكم بأن ديكرات أولى بالاتباع ، فبدأ غير متجرد .. كما هو مفتضى المنهج - فكان عليه أن يصرح بأنه لا يعتمد إلا على المنهج العقل الصحيح . ثم يعرضه ويتركه للعقول تحكم فيه .. أو لم نر أن ديننا يقول : (هانوا برهانكم) .. وإنما طلب البرهان عند الشك . ولو تجرد من منهج ديكرات كما تجرد من دينه لكان أعذر له في ميدان الاستدلال .

ونمة أمر سابع ، وهو أن ديكرات طبق منهجه على المتأخرين ، وهي تحصل بالذهن المجرد أما موضوع النقل التاريخي فيعتمد على ملهات عقلية كضرورة التواتر وعصمة

الاجماع ، ومثل هذه الأمور يصعب التجرد منها وهى فى قيمتها الاستدلالية فى درجة الحس ، ولو نادى ديكارت فى تعطيل الحس لأصبح سوفسطائيا ، ولكنه كان (كما قلت) متنزلا فى الاستدلال ، لأنه واثق بحجته ..

والبدئية : أن النقل الصحيح مقدم على الاحتمال لأنه لا يتخلو حق من احتمال ، وإنما يقوى الاحتمال إذا قويت مرجحات الشك فى صحة النقل ، فعلى الدكتور : أن يشير مقومات الشك فى صحة النقل لقصة ابن عباس دون أن يطلق لخياله فرض الاحتمالات التى لا يلتفت إليها العقلاء على فرض أن النقل صحيح .

وأخردعوانا أن الحمد لله رب العالمين . وسلام على عباده المرسلين .



العقل الحديث

من مفهومات العقل الحديث ما اشتط بناشئة الشعوب النامية ، فحافت على فطرتها ، وتنكرت لموروثاتها ، وعادت لا شخصية لها ، لأنها تفكر بغير عقلها . ومع هذا تغطت (هذه الناشئة) بالحرية ، والتجرد للحقيقة ، ومناينة التقليد ، وكان في هذا اللفظ تشويش على المحافظين ، ونسوا أنهم مكبلو الأفكار . مأسورو العواطف (بمفهومات العقل الحديث) ، وهي مفهومات عامة الفساد في القيم ، والنظم ، وأبرزها أن الله تعالى عما يقولون أكذوبة أو خرافة ، وردوا هذا النقي إلى عجز العقل ، أو عدم الثقة به .

إنهم يشيدون بالعقل الانساني في رفض حقائق الدين وغربلتها وهي حقائق يتطامن العقل دونها . ثم يرفضون (حكم العقل) في أمهات تلك الحقائق من مائل (الميتافيزيقا) ، فيقصرون المعرفة في دائرة الحس فكان هذا تناقضا شديدا ، فكيف يكون العقل حجة هناك ، ويكون غير مقبول هنا ، مع أن العقل لم يكن حكما في تشخيص ذاته ، والاحاطة بها ، حتى يقال بالفرق بين هذا وذاك ؟ وقست دول الاتحاد في فرض مفهوماتها ، وحجتها أن العلم المادى اندفع في أبعد أماده ، واكتشف المجهول ونظر بالمجاهر المكبرة ، فلم ير الله فيما رأى .

قال أبو عبد الرحمن : في صريح الفرائح أن (عدم العلم بوجود الشيء) لا يعنى (العلم بعدم وجوده) هذه حقيقة يجب أن يسلم بها العقل الحديث لأن العلم حتى هذه اللحظة يكتشف كل يوم مجهولا . ولو كان عدم العلم بالشيء كافيا في العلم بعدمه لما صبح للعلم ان يكشف مجهولا . إذ كيف يكتشف وجود ما علم عدمه ؟ .

هذا تناقض ، والتناقض محال :

والعقل الحديث يدفع بالعلم إلى غايته لاستكتشاف أسرار الوجود ومجاهلته . ولم يسلم بعد بأنه أحاط بكل شيء علما ، فكيف يقال بعد بأن الله (أكذوبة) ؟ .

قال أبو عبد الرحمن : معاذ الله أن نظن بأن العلم بالله (علم معاينة ، وإدراك) مفتوح لرواد الفضاء (أو بالأعم) لرواد المجهول .

ومعاذ الله أن يعلق بأذهانتنا ماتفوه به المهزومون من بنى ملتنا الذين يرون ان الله في يوم ماسيكون في إحساس البشر إذا تقدم علم تحضير الأرواح .

لأن الله لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير ، والذي لا يؤمن بغير المحسوس يتنازل عن أخص خصائص الانان ، وهناك موجودات (لا مرء في وجودها) كالروح ، والموت ، والأثير ، ولكنها لا تحس فلو كان الحس هو المعيار ما تخلف عنه شيء .

وعدم العلم بالشيء (الجهل المطلق) .

قال (ديكارت) : ليس مع الملحد علم .

ومن لا علم له لا يصح له أن يجزم بنفى أو إثبات ، لأن من لا علم له يشك ، فهى ثلاثة أمور :

١ - إيمان بالله ينبعث من العلم به ؛ وبهذا يكون المؤمن مستيقنا وهذا ما نهضت للمؤمنين حجته .

٢ - عدم إيمان بالله ينبعث من العلم بعدمه ، وبهذا يكون الملحد مستيقنا ، ولكن هذا ما لم يورد له الملحد أى دليل (فضلا عن القول بأن حجته غير ناهضة) ، فعلى كثره الملحدين لا نعرف ان فيهم من يستدل على (العلم بعدم الله) ، بل يستحيل أن يوجد دليل على هذا المطلب ، وبرهانتنا التحدى .

٣ - عدم العلم بالوجود أو عدمه ، وهو مرحلة شك عارضة ، وسلبية في الاستدلال . وكل ملحد إذا سأله برهانه لم تجد عنده أكثر من القدر في أدلة الموحدين . والاستدلال على أنه لم يعلم بالله .

ولو وقف الملحد عند هذه المرحلة (أعنى مرحلة الشك) ولم تتجاوزها إلا ببرهان لكان أعذر له في ميدان الجدل ، أما هنا فمد رجح بلا مرجح ، وهو تحكم ، فما الجزم بنفى وجود الله بأولى من الجزم بوجوده ، إذ لا دليل (للتشاك) على الفضييتين . إذن فملحد مستيقن من المستحيلات .

فالملحد اثنان :

متوقف حائر ، لا يجب الخوض في (حقيقة الألوهية) وجازم (لا يثبت على) ولكن بالعناد والمكايرة .

ودعوى النفى لامقرها في نفوس الملحدين ، وآية ذلك ظاهران :
أولاهما : أنه ما من ملحد (ينفى وجود الله) إلا ويثبت غيره ، فان عاند (فلم
يثبت خالفاً) تهافت وتحمق كمن يقول :
إن الشيء يخلق نفسه .
أو أن الخلق محض المصادفة .
ومن يثبت غير الله محجوج بأن المؤمنين (العقلاء) لم يرتضوا إلا الآله الكامل ،
المبرأ من كل عيب ونقص .
فالملحد (على رغمه) لم ينف وجود الآله ، ولكنه آمن بالآله دون إله ، وكل من
خلا الله باطل ، والمحااجة في هذا ميدانها مباحث التوحدانية وسائر الصفات .
والثاني - باطلاق - سيئى هذا الكون سرا غامضا في نفسه وسيعجزه تغييره ، وعلى
كلا الفرضين فلا قرار لحظرة (النفى المطلق) في النفوس والعقول .
وأخراهما : (وهى ثمرة للظاهرة الأولى) أن الملحد (غير المعاند) قلنى من براهين
الموحدين لا يريح ولا يترجى ، يثيرها دائما ، ويناقشها لافلاس من راحة اليقين .
وتحامت النائية فقالت إن العقل الأوروبي الحديث ربيب العلم والاختراع
والإبداع .

وفي الواقع أن الاتحاد فكرة اختطفها الغوغالية ، وأنصاف المتقنين .
أما علماء الذرة ، ورواد الفضاء ، والمبرزون في الطب والتشريح ، والنبات ، والطبيعة
وشئى الاختصاصات فقد أنهتوا وجود الله . وهداهم العلم إلى أن لهذا الكون قوة
تضبطه^(١) .

قال أبو عبد الرحمن : سنفترض أن (حثيفة الايمان) غير قائمة (بذاتها) من ناحية
البرهان^(٢) إلا أن لها مرجحات من خارج تبدو في ثلاثة أمور :

١ - الحاجة إلى العفيدة :

(١) من ذلك كتاب (الله يتجلى في عصر العلم) لخبية من العلماء الأمريكان ، وكتاب (العلم يدعو
للإيمان) تأليف . اكرابسكى موريسون ، ويتتبع تراجم الفلاسفة والعلماء نجد أن إثبات وجود الله ثمرة من
ثمار معارفهم .

(٢) معاذ الله أن نسوم في عقيدتنا . ومعاذ الله أن نشك في الحق المبين . وإنما هذا تنازل في الاستدلال
للاقتناع .

وهذه الحاجة تعرف بالبرهان العملى ، وهى فلسفة محضة للدين الاسلامى .
 قال (جورج سنتيانا) إن عقيدة الانسان قد تكون خرافية ، ولكن هذه الخرافة -
 نفسها - خير (مادامت الحياة تصلح بها) وصالح الحياة خير من استقامة المنطق .
 قال أبو عبد الرحمن : صلاح الحياة بعقيدتنا : أنها تستجيش النفس - فى استشعار
 عظمة الله ، ووجوده ، وإحاطته - فيكون للانسان وازع ينبثق من وجدانه .
 وحاجة الناس إلى العقيدة - كما يرى (كانت) - تبدو فى كونها ضئلا لأصحاب
 الأخلاق لينالوا السعادة فى العاجل والآجل ، وهذا رأى (سكرتان) و (فيخته) تلميذ
 (كانت) أن الايمان بالله إيمان بالواجب ، بمعنى أن الانسان إذا لم يؤمن بالله لم يبق أمامه
 واجب .

قال أبو عبد الرحمن : لهذا قال شيخنا (ابن حزم) تق بالمتدين ولو كان على غير
 دينك^(٣) ، ونقول - كما قال الشيخ (مصطفى صبرى) - : الله موجود سواء أصلحت
 أخلاق المجتمع ، أم فسدت ، وسواء أسعد^(٤) أصحاب الفضيلة ، أم شقوا .
 وإنما أوردنا ذلك للتدليل على أن الايمان بالله هو الراجح (على كل تقدير) لأنه خير
 باطلاق .

٢ - الحبيطة والبخت :

لنفترض أن الانسان شاك فى وجود الله ، ولكنه يؤمن - احتياطاً ! لئلا يلقى نفسه العذاب
 (على فرض أن ما يعتقده المؤمنون حق) .
 وقد عبر أبو العلاء المعري عن هذا الايمان فى بيثيه المشهورين فقال :
 قال المنجم والطبيب كلاهما لا بعث بعد الموت قلت إليكما
 إن صح قولكما فليست بنادم أو صح قولى فالحسار عليكما
 ويعرف هذا البرهان عند الغرب اليوم (بمراهنة باسكال) فعلى فرض أن عقل
 الانسان لا يمكن ان يؤكد وجود الله كما لا يمكن أن ينفيه : يرى (بىكال) أنه لا بد من
 الاختيار بين الايمان أو الالحاد ، وهو اختيار حتمى لا دخل للإرادة فيه فماذا تختار ؟ وأين
 مصلحتنا فى الاختيارين ؟

(٣) مداواة النفوس لابن حزم .

(٤) مرقف العقل .

فلتراهن على كل منهما (حتى يتبين مدى مايلحقنا من خسارة ، أو مانجنيه من ربح ، ولتكن المراهنة على هذا النحو :

(أ) مصير المؤمن - في هذه الحياة - التمسك بالفضائل ، والأخذ بالمتع الروحية والعقلية مما يكسبه الصحة النفسية والبدنية .

أما الثاني فمصيره التحرر من الفضائل ، وتحليل المحرمات ، والجري وراء الملذات العابرة ، والمجد الزائف مما يرهق النفس والبدن . فالخسارة - إذن - على الملحد .

(ب) إذا ذهبنا إلى أن الله موجود ضمننا حياة أبدية ، ونعيا دائما (إذا صحت حقيقة الايمان) .

وان لم تصح فهو احتياط ، لم نخسر به شيئا . أهـ .

ويرى (ابن الوزير اليمنى) أن إيمان الحيلة ينفع صاحبه يوم القيامة .

قال أبو عبد الرحمن : هذا إيمان الشاكين ، والايان يقين يتنافى الشك . وإنما أوردناه تنزيلا في الاستدلال ، وأنه لا مسوغ للاتحاد لأن الايمان راجع على كل حال .

٣ - ضرورة العزيمة النفسية :

قال الدكتور (هنري لنك) : إنه عين مستشارا في مصلحة تشغيل المتعطلين بنيويورك ونيط به وضع الخطط ومراقبة الدراسات الاحصائية المسنحصة لعشرة آلاف نفس وأجرى عليهم ما قدره (٧٣٢٦) اختبارا نفسيا ، فكانت النتيجة أن كل من يعتقد ديناً ، أو يتردد على دار العبادة يمتنع بشخصية أقوى وأفضل ممن لا دين له . أو لا يزاوئ أية عبادة (٥) .

وقال : الدين ليس ملجأ للضعفاء ، ولكنه سلاح الأقوياء ، فهو وسيلة الحياة الباسلة التي تنهض بالانسان ليصير سيد بيته ، المسيطر عليها لا فريستها ، وعندها الخاضع .

قال أبو عبد الرحمن : كل ماضى غريبة لفهوم الألوهية في العقلية الغربية الحديثة . ومقارنات بين الايمان والاتحاد تجلى فيها صدق هذه الكلمة لـ (فولتير) : إذا كان أمام

الفكرة في وجود الله غشبات فإن في الفكرة المضادة حمافات ، بيد أن الناشئة تعمست لحمافات الاتحاد (دون أن تحاول تدليل الغشبات) وهذه نكسة في المفاهيم والعقول .

ولقد تمخضت مفارقتي عن أمور هذا موجدتها :

(د) العودة إلى الايمان

١ - تناقض العقلية الغربية في اعتبار العقل حجة - في إنكار حقائق الدين - وعدم اعتباره حجة في الآثبات .

٢ - أن حجة الملحد سلبية لأنها (عدم علم) وليست (علما بعدم) .

٣ - أن الحس ليس معيار الحقيقة .

٤ - أنه لا يوجد ملحد متيقن .

٥ - أنه لا مقرر لفكرة الاتحاد في النفوس ، ويحتمل أنه لا وجود لها في الواقع لأن من ينفي وجود الله يشكك غيره ، إلا أن المؤمن اختار الآلاء الكامل المبرأ من كل نقص وعيب .

٦ - أن للايمان مرجحات ، ولا مرجح للاتحاد البتة ، بل للاتحاد آفاته وآثاره السيئة .

٧ - أن العلم نصير الايمان ، وأن الاتحاد فكرة اختطفتها الغوغائية .

٨ - لا تكافؤ بين أدلة الايمان والاتحاد ، ومع التزل في الاستدلال فان للايمان مرجحات من الخارج .

ولو احترم العقل الحديث منطقته لآمن بأن الدليل العقلي (على وجود الله) دليل مستمد من الحس ودلائله من باب (اللزوم) ، وأقوى الأدلة ما كان من هذا الباب (كما قرر ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية) وما ثبت به فهو قطعي .

بيد ان الوضعية الحديثة لم تفرق بين الدليل وبين موضوعه ، وقد ردوا الدليل العقلي على إثبات وجود الله ، لأن الله غير محسوس .

قال أبو عبد الرحمن : إن وجود الله ثبت باللزوم العقلي المنتزع من الحس ، والمبادئ العقلية الفطرية ، وهذا اللزوم يعنى وجود موجود واجب الوجود بذاته غير محتاج لغيره . وكل من عداه محتاج إليه .
فهذه وظيفة العقل .

أما الدليل الحسي أو العقلي (على ماهية ذلك الموجود ، وكيفيته ، وتمثيلها للعيان) فمستحيل ، لأن الله لا ندركه الأبصار ، ولا تحيط به العقول ، فالعلم به سبحانه علم بوجوده لا إحاطة بذاته ، ولا تلازم بين العلم بالوجود والاحاطة بالذات ، ولنا مثال على ذلك ، والله المثل الأعلى - كما يلي :

(لو رأينا سفعة - من زبل ، أو رمل أو رماد ، أو فمامة متلبدة يخالف لونها لون

الأرض - لكان ذلك دليلاً قاطعاً على أن أناساً حلوا بهذا المكان وسودوه ، وقد قيل : إن البعرة تدل على البعير) .

فنتيقن بأن أناساً حلوا بهذا المكان ، وهو (دليل غثلى حي قطعي) .
وهذا ما نطالب به جماعة الملحدين ومنكري دليل العقل .
أما صفة هؤلاء الناس وتشخيص ذواتهم ، وتييزهم بفسادهم وسعنائهم ، فأمر فاق
الحس والعيان .

ونوجب القول بأن الله يعرف بالعتل . ولكن معرفة العقل لا تحيط بكنهه .



العقل المخلوق

(جين لوك) وزملاؤه - من طلائع الحسبانين في العصر الحديث :
يروون أن العقل كالصحيفة البيضاء ثم ينقش عليها الحس معارفه . وبغير الحس
لا معرفة للعقل .

وقال (رنيه ديكارت) إن معرفة العنل أقدم من الحس وأن للعقل معرفة مستقلة عن
الحس ولم ينكر (أمانويل كانت) فكرة العقل المجرد الخاص .

وقال هؤلاء العقلانيون والنقديون : إن $5 = 3 + 2$
معرفة عقلية مجردة عن الحس لأن للعقل قوانين مركوزة فيه بالقطرة .

ومن هذه القوانين قانون الذاتية (الهو الهو) وبه أعرف : أن الشيء غيره وأن الجزء
بعض الكل . وقد شرح شيخنا إمام الدنيا أبو محمد بن حزم هذه الفكرة في مقدمة كتابه
(الفصل) .

ولقد نكف بها مصادر المعرفة البشرية .
ولقد أستاذ الدكتور عمر فروخ بسبق ابن حزم للفيلسوف الألماني كانت .
قال أبو عبد الرحمن : لا ريب في سبق ابن حزم إلا أن سبقه كان تناوشا .
أما (كانت) فقد كان عميق الفلسفة مستفيضها .

وخالف العقلانيون والنقديين الحسبانين من أمثال (جون لوك) و (ديفيد هيوم) .
وقالوا : إننا ما عرفنا أن $5 = 3 + 2$ إلا بالحس . لأننا عددنا خمسة أعيان ثم
بالتياس على ما أحسناه عددنا ما لا نهاية وإن لم يكن ما عددناه في حوزة حسنا .
فهذا النموذج للجدل الفلسفي في العقل البشري المخلوق .

وقالت طائفة تسمى المعتزلة : إن العقل يحسن وتبجح ، وإن الناس محاسبون على
أعمالهم بعقولهم قبل الشرع .

وقال أهل السنة والجماعة : لا حسن في التكليف إلا ما استحسنته الشرع .
فهذا النموذج آخر للجدل في العقل البشري المخلوق وقالت جماهير الفقهاء : إن

أما من الأحكام الشرعية عللا ، أو أوصافا مضبوطة ، أو مناطات ، أو معاني من شبه
الخلق .. الخ هذه الأمور يفهمها العقل ويرتب عليها وإن لم تكن داخلة في مدلول النص
الدلالي .

وقال النزاع - وهم جماعة الظاهريون :

لا نستنتج بعقولنا ، ولا نستدرك بها على ربنا وما كان ربك نسيا .

فهذا النموذج ثالث للجدل في العقل البشري المخلوق .

وقال أهل السنة والجماعة في اسماء الله وصفاته :

الصفة معلومة ، والكيف مجهول .

لأن العقل لا يدرك غير المحسوس .

ولأن التصرع يأتي بمحارات العقول لا بحالاتها .

فهذا النموذج رابع للجدل في العقل البشري المخلوق .

قال أبو عبد الرحمن : إن لنا مذهبا نستخدم فيه عقولنا في الفلسفة والأصول والجدل ..
الخ .

وهو مذهب بلوناه وبلورناه لا أظن أن أحدا يستطيع أن يدفعنا عنه ببرهان .

ونحن نجعل مذهبنا في عناصر :

أولها : أن للعقل البشري المخلوق قوانين تعصمه وتحفظه عن الضياع ، فلا تقع في

محال .

وهذه القوانين يسلم بها كل عاقل ، فهذا معنى قولنا :

إنها قانون لكل العقول .

حب أن قانلا يقول :

(إن زيدا في صباح يوم السبت الساعة الثانية تماما الموافق ١٣٩٣/١/١ هـ : حي

وغير حي) إن من لم يرفض هذا الخبر يحنون بانفاق لأن قانون العدل يرفض التناقض
باطلاق .

قال أبو عبد الرحمن - رضي الله عنه : لا يهمني أن تكون هذه القوانين من إدراك
العقل المجرد الخالص كما يقول ابن حزم وديكارت ومالبرانس ولا ينتز ، أو أنها من إدراك
العقل غير المجرد من الحدس كما يقول لوك وهيوم وأوجست كونت وغيرهم من الحسبانين
(الوضعيين) .

لأن هذا خلاف لفظي لا ثمرة وراءه .
المهم أن للعتول قوانين معلما بها وكفى .
وثانيها : أن وظيفة العقل ليست واحدة بل له عدة وظائف منصطلح على تسمية كل وظيفة ونحصرها في مجالها حتى لا نضيع في اللبس والتداخل .
فأول وظيفة العقل الإدراك والفهم .
قال أبو عبد الرحمن : خذها مني فائدة علمية تشد إليها الرحال وهي : أن العقل لا يدرك إلا ما كان محسوسا ولهذا فأشد الناس إيمانا بالله يقال : إنه عالم بالله ولكن لا يقال : إنه مدرك لله وقد أكد القرآن الكريم ذلك .
وظيفة العقل الثانية تمييز المدركات ، والحكم لكل ميم بخصائص .
ومبدأ التحليل الديكارتي يقوم على هذه الوظيفة وعمل العقل في هذا المجال يسمى ذكاء ونباهة وتذهنا .
وظيفة العقل بالنسبة للشرع إدراك التصوص وفهمها وتمييز مدلولاتها .
فنحن نفهم عن الله مراده ، فلا تنقص منه بتأويل ولا نزيد عليه بفتاس أو تعليل .
إننا نفهم بعقولنا رتب ما في الكون على ما خلقه ربنا أو شرعه ولكننا لا نكيف شيئا من ذلك ، لأن عقولنا تفهم وتمايز ولكنها لا تخلق ولا تشرع .
وثالثا وظائف العقل الحكم فإذا فهمنا ومايزنا حكمنا .
ومن هذه الوظيفة نعلم بعقولنا - ولا أقول ندرك - ما كان غير محسوس .
فالله (سبحانه) غير محسوس ولكن عقولنا علمت به حكما لا إدراكا لأننا أدركنا بالعقل غير المجرد عن الحس أنه لا مخلوق إلا بخالق .
فحكمنا : أن لنا خالقا - سبحانه - تنبئه عقولنا ولا تدركه .
ثم بعد هذا يا عشاق الحقيقة نقول : إن قوانين العتول ثلاثة لا رابع لها ألبتة .
ثم إن تحت كل قانون آلاف الضوابط والقواعد وقد أتناول أحدها في مناسبات سابقة - بحول الله -
قال أبو عبد الرحمن : أرفض بشدة قول بعض المتحذلقين : إن لكل قاعدة استثناء .
بل لست أعتبر القاعدة قاعدة إلا إذا لم يتد عنها شيء ، ولكن ذلك بشرطين هما :
وجود المنتضى ، وتختلف المانع .

البراهين الاقناعية

يرد الاستاذ الغزالي على من يزعم أن البيئة العلمية تربة خصبة للالحاد بقوله : إن الالحاد آفة نفسية وليس شبهة علمية والذين كفروا بالله الحق لم ينشأ كفرهم عن استقامة في التفكير إنما نشأ كفرهم عن عوج في الفطرة وخطل في الرأي^(١) .

ويقول العالم الفلكي هرشل : كلما اتسع نطاق العلوم كثرت الأدلة على وجود حكمة خالقة قادرة مطلقة - (٢) .

قال أبو عبد الرحمن :

ونصوص العلماء المماثلة لكلمة هرشل كثيرة يتشعبها من يريد لها في مظانها ، ومن الأمور التي تنفي القول بأن الله أكلوبة كما هو من مسلطات العقل الغربي المعاصر : أن الالحاد لا مرجح له ، وقد رأينا هذه السائمة من قطعان الغرب يفتك فيها الانتحار والقلق وأنهار الأعصاب لأنه لا أمن لها من العقيدة وفيها مضى بينا أنه لا دليل للملحد ألبتة على عدم وجود الله ، وأنه لم يفهم له دليل إثبات وجود الله ، وأنه في حالة شك .

قال أبو عبد الرحمن :

والشك ليس علماً فلا يظلل الشاك على شكه ، فإن لم يحصل له دليل يقيني قطعي على القضية التي يشك فيها فلا بد أن ترجح له إحدى القضيتين بمرجح من خارج ، ولا ريب أنه إذا انتفى اليقين الجازم ووجد الظن الراجع فإنه يتحصل به المطلب ، فهو إذن :

١ - يفين .

٢ - وظن راجح .

٣ - واحتمال لا مرجح له .

(١) دكانز الايمان بين العقل والقلب ص ٥٨

(٢) الله وألهم الحديث لعبد الرزاق نوفل ص ١٩

«الاعمال الفلانة المراجعة هنا واجب ومقدم على مجرد الاحتمال وانما نهينا عن اتباع الظن

١١١. انا، معارضتي بقينا أو ظنا راجحا .

والله اعلم بالصواب :
 والى الله المرجع والمآب :
 والله اعلم بالصواب :

٢٠ على فرض أنه لم يثبت وجود الله وأقول فرضاً تنزلاً في الاستدلال والا فمعاذ الله أن

...إمام في سفيدتنا ، والله المستعصم فيما بقي : فإن الراجح وجوده بمرجحاته من الخارج

١٥٠. الأرجحيات تبدو في ثلاثة أمور هي :-

١ - برهان الحاجة الى العقيدة وهو المعروف بالبرهان العملي .

٢ - برهان الخطة واليخت .

٣... أن العقيدة ضرورة نفسانية -

ونتناول كل واحد من هذه الأمور بالتفصيل .

١ ... برهان الحاجة إلى العقيدة :

قال أبو عبد الرحمن :

وإبرهان الحاجة إلى العقيدة أمر قفاه أصحاب النظر والتعليل في الوحدة الدينية

والسياسية والاجتماعية المترتبة على استشعار الرقيب القريب الواحد - جل شأنه - وقفه هذا

الملاحظ إنما يعد فلسفة للدين الاسلامي محضة ولن نخوضه لانه يستبد بنا ، ولانه موضوع

ففضاض فيه متسع للكلام الجرائد أو هذر الصحف بيد أنني أحاول في هذا المنزلق الخطير

إن يكون بعثي كلمة ومعناها دون تخدلق وتصنع لتختصر الطريق لطالب الحقيقة ولتكون

نفر براتی خطوطاً عریضة إن طلبت وجدت ، وهذا أجدی من الأسلوب الأدبی العائم

الذي بدأب العاطفة ولايتلاصق مع العقل .

قال ابو عبد الرحمن : هبهم يقولون عن هذه الحقيمة إنها خرافة ، ولكن هذه الخرافة في

الواقع خير ومصلحة .

قال جورج سنديانا : إن عقيدة الانسان قد تكون خرافية ولكن هذه الخرافة نفسها

خير ما دامت الحياة تصلح بها ، وصالح الحياة خير من استقامة المنطق ^(٢) ومعنى صلاح

الحياة بهذه العقيدة : أنها تستجيش النفس في استشعار عظمة الله ووجوده وإحاطته ،

(۳) انظر تعريف الاستاذ ايليا نعيان حكيم بكتاب الخواطر لبسكال بتراث الانسانية ۸۱/۲ وكتاب بسكال

فيكون للانسان وازع ينبثق من وجدانه فيأخذ بحجزته عن السقوط فيما لاينبغي على غيبة من عصا السلطان ،فهذا هو الوازع الدينى الذي يحمي القيم والنظم . وحاجة الناس الى العقيدة كما يرى عما نوثيل كانت تبدو في انها ضمان لاصحاب الاخلاق لينالوا السعادة في المعاجل والآجل ولهذا رأى سكرتان و « فيخته » تلميذ كانت : ان الايمان بالله ايمان بالواجب بمعنى أن الانسان اذا لم يؤمن بالله لم يبق أمامه واجب .

قال ابو عبد الرحمن : ولهذا قال شيخنا : ثق بالمتدين ولو كان على غير دينك ، ونقول كما قال الشيخ مصطفى صبري : الله موجود سواء أصلحت اخلاق المجتمع ام فسدت وسواء أسعد أصحاب الفضيلة ام شقوا وانما اوردنا ذلك للتدليل على ان الايمان بالله هو الراجح على كل تقدير وانه لا موع للالحاد ولا سند لدول الالحاد في قوتها على المؤمنين وتحمسها بكل ظلم ، ولا انسانية في معاداة الله والفتك في المؤمنين لأن الايمان خير على كل التقديرات .

٢ - برهان الحيلة والبخت :

وهو أن يكون الانسان شاكاً في وجود الله ولكنه يؤمن احتياطاً ليقى نفسه العذاب على فرض أن ما يعتقد المؤمن حقاً وقد عبر ابو العلاء المعري عن هذا الايمان في بيتيه الشهورين :

قال المنجم والطيب كلاهما لا بعث بعد الموت قلت اليكما
إن صح قولكما فلسست بنادم أوصح قولي فالخسار عليكما
مراهنة بكمال :

على فرض أن عقل الانسان لا يمكن ان يؤكد وجود الله كما لا يمكن ان ينفيه يرى بسكال انه لابد من الاختيار بين الايمان أو الالحاد وهو اختيار حتمى لا دخل للارادة فيه ، فماذا نختار ؟ وأين مصلحتنا في الاختبارين فنراهن على كل منهما حتى نتيقن مدى ما يلحقنا من خسارة أو مانجنيه من ربح ولتكن المراهنة على هذا النحو :

أ - مصير المؤمن في هذه الحياة التمسك بالفضائل والاخذ بالمتع الروحية والعقلية مما يكسبه الصحة النفسية والجسدية ، أما الثانى فمصيره التحرر من الفضائل وتحليل المحرمات والجري وراء الملذات العابرة والمجد أثزانف مما يرهق النفس والبدن فالخسارة اذن على الملحد .

ب - اذا ذهبنا الى ان الله موجود ضمننا حياة أبدية ونعيا دائما اذا صحت حقيقة الايمان وان لم تصح فهو احتياط لم نخسر به شيئا ^(٤) ويرى ابن الوزير اليمنى في كتابه (ايثار الحق على الخلق) ان ايمان الخبيطة ينفع صاحبه يوم القيامة .
قال ابو عبد الرحمن :

والصحيح ان ايمان الخبيطة ايمان الشاكين ، والله إنما مدح المؤمنين الموقنين والرسول صلى الله عليه وسلم يتعوذ من الشك ويقدمه في دعائه على الشرك ، وإنما أوردناه هنا تنزيلا في الاستدلال وأنه لا مسوغ للالحاد ألبتة وأن الايمان راجع على كل حال .
٣ - العقيدة ضرورة نفسية :

ذكر الدكتور هنري لك أنه عين مستشارا في مصلحة تشغيل المعطلين بنيويورك ونيط به وضع الخطط ومراقبة الدراسات الاحصائية المستحصلة لعترة آلاف نفس واجرى عليهم ما قدره ٧٣٢٦ اختبارا نفسيا فكانت النتيجة ان كل من يعتنق ديناً او يتردد على دار العبادة يتمتع بشخصية اقوى وافضل ممن لا دين له او لا يزال اية عبادة - ^(٥) .
وقال :

الدين ليس ملجأ الضعفاء ولكن سلاح الاقوياء فهو وسيلة الحياة الباسلة التي تنهض بالامسان ليصير سيد بيئته الميطر عليها لا فريستها وعندها الخاضع ^(٦) . وثامن تلك الامور التي نرد بها مفهوم العقل الحديث عن فكرة الالهية : أن أدلة الموحدين والملحدين غير متكافئة ولهذا قال فولتير :

اذا كان امام الفكرة في وجود الله عقبات فان في الفكرة المضادة حماقات ، ولهذا نحسوا الحماقات الالحاد دون ان يحاولوا تذليل العقبات وهذه نكسة في المفاهيم والعقول .
قال ابو عبد الرحمن :

كل ماضى غريبة لمفهوم الالهية في العقلية الغربية الحديثة ومفارقات بين الايمان والالحاد تمخضت عن امور موجزها كما يلي :

(٤) العودة الى الايمان للدكتور هنري لك ص ٢٦

(٥) المصدر السابق ص ٢٩

(٦) قصة الفلفة الحديثة للدكتورين احمد امين وزكى نجيب محمود ٦٠٨/٢ الطبعة الرابعة .

- ١ - تناقض هذه العقلية في اعتبار العقل حجة في انكار حقائق الدين وعدم اعتباره حجة في الاثبات .
- ٢ - أن حجة الملحد سلبية يردها ان عدم العلم بالشئ لا يساوى العلم بعدمه .
- ٣ - أن الحس ليس هو وحده معيار الحقيقة .
- ٤ - أنه ليس مع الملحد علم وإنما هو شك وإته لا يوجد ملحد مستيقن .
- ٥ - أنه لا مقرر لفكرة الاتحاد في النفوس ويحتمل أنه لا وجود لها في الواقع لأن من ينفي وجود الله يثبت غيره الا ان المؤمن اختار الإله الكامل المبرأ من كل نقص وعيب .
- ٦ - أن العلم نصير الايمان وأن الاتحاد فكرة اختطفتها الفوغائية .
- ٧ - أن للايمان مرجحات ولا مرجع للاتحاد ألبتة بل للاتحاد آفاته وآثاره السيئة في المجتمع وفي حياة الفرد وغايته .
- ٨ - لا تكافؤ بين ادلة الايمان والاتحاد .

الإدراك العقل

- مسألة وجود الله من مسائل ما بعد الطبيعة وقد قيل : ان عالم ما بعد الطبيعة درج في غير عشه ، ويرى بخبر ان هذا العلم مستحيل لأنه وراء حواسنا فيجب ان يترك بمضيعة وبعد من سقط المتاع (٧) .
- وكثيرون من المؤمنين والملحدين لا يرضون النقاش العقلي في الماورائيات ، وتختلف وجهات نظرهم في عدم هذا الرضى .
- قال ابو عبد الرحمن :
- وبحسبنا أن نضع الضوابط التي نحكم بها منهج العقل في استدلاله على وجود الله وذلك على هذا النحو :
- ١ - أن الدليل العقلي على وجود الله دليل مستمد من الحس والواقع والتجربة ومنشق من مبادئ العقل الأولى التي يسلم لها كل عاقل وهو يدل على وجود الله من باب اللزوم العقلي ، وأقوى الأدلة ما كان من هذا الباب كما قال ابن تيمية ، وماتبت به فهو قطعى .
 - ٢ - أن الوضعية الحديثة لم تفرق بين الدليل وبين موضوعه ، وقد ردوا الدليل العقلي

(٧) مبادئ الفلسفة ترجمة احمد امين ص ١٤ - ١٥ .

على اثبات وجود الله ، لان الله غير محسوس وعلى مذهبهم هذا تقول : ان وجود الله ثبت بأدلة منتزعة من الحس فيلزمهم الايمان به اما الاحاطة بذات الله فأمر لم يكلفوه والعقل والحس عاجزان عن ذلك .

وباللزوم العقلي المنتزع من الحس والمبادئ العقلية الفطرية ثبت وجود موجود واجب الوجود بذاته غير محتاج لغيره وكل من عدها محتاج اليه فهذه وظيفة العقل ، اما الدليل الحسي أو العقلي على ماهية ذلك الموجود وكيفية وتثليها للعيان فمستحيل ، لان الله لا تدركه الابصار ولا تحيط به العقول فالعلم به سبحانه علم بوجوده لا احاطة بذاته ولا تلازم بين العلم بالوجود والاحاطة بالذات . ولنا مثال على ذلك والله المثل الاعلى - كما يلي : لو رأينا سفعة من زبل أو رمل أو رماد أو قمام متلبد تحالف لون الارض لكان ذلك دليلا قاطعا على ان اناسا حلوا هذه المحل وسودوه وقد قيل : ان البعرة تدل على البعير ! فتبين وجود اناس حلوا هذا المكان وخلفوا تلك الآثار : دليل عقلي حسي قطعي وهذا ما يطالب به جماعة الملحدين ومنكري دليل العقل .

أما صفة هؤلاء الناس وتشخيص ذواتهم وتمييزهم بقسماتهم وسحناتهم فأمر فاق الحس والعيان وبهذا نوجز القول : بأن العقل يعرف الله ولكنه لا يحمده .

٣ - لا ريب ان في بعض الطرق العقلية مخاوف وانها غير مأمونة ومن تلك الطرق ما يسميه علم الكلام بالمطالب البعثة (٨) .

وما بني على مثل هذه المطالب فكما قال ابن تيمية - رحمه الله - : اما ان يطلع المستدل على ضعفها واما ان يلزم لها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل (٩) .

٤ - سنبحث أدلة وجود الله ونعارضها برود الملحدين فمنها ما سردوه ومنها ما سنقره ولن نخرج عن شرط شيخ الاسلام ابن تيمية فلا نقبل الا ما اتفقت العقول على صحته وكان شرعا .

قال ابو عبد الرحمن : ولا يقولن قائل : ان اتفاق العقول مطلب متعذر فان المبادئ العقلية الفطرية متفق عليها ولا ينكرها الا من عنت له شبهة أفسدت عقله ونظره .

(٨) راجع كتاب : آيات الله في الاتفاق للاستاذ محمد أحمد العدوي ص : د - هـ .

(٩) موافقة صحيح المنقول لصريح المنقول لابن تيمية ج ١ ص ٢١ .

برهانان نفسيان

إذا لامستك نفحة من نفحات الله وهرعت الى بيوت الله مؤدياً صلاتك فانه يمثل امامك كل شيء نسيته منذ أن تكبر نكيرة الاحرام فان لم يكن ثمة شيء نسيته فانها تمثل امامك ذكريات الطفولة او تمثل امامك الاعذار التي ستواجه بها عاتياً عليك ، او تمثل امامك المحجج التي ستعرض بها مخالفتك في رأي ما وهكذا وهكذا لا بد من احساس تشغلك عن صلاتك حتى ولو كانت نكتة تستدر ايتامتك في الصلاة ولو لم تكن في صلاة ما مثلت امامك .

ألا ترى في هذا دليلاً على ان وجود الشيطان حق وان ابليس مسلط عليك بوساوسه وان الجزاء في الآخرة حق ، انه برهان نفسي لامرية فيه بدليل انك لو كنت في جلسة سماعية لكنت في وعي تام بجعلتك متفاعلاً معها غاية التفاعل ، ذلك انك في هور ابليس يريد ان يلهبك عن عزائمك فكيف يلهيك وانت في هور ؟ ان المصغر لا يصغر .

وان المرء اذا حزبه امر خفق عليه الى ربه اما بدعوات من التياط واما بتلاوة قرآن واما بسجدة لله . افلا يكون هذا برهاناً نفسياً آخر على وجود الله ؟ اجل انهم يقولون : وجود الظلم دليل على وجود الملاء وان في الظلم الى الطواف الله وكفه شاهداً ، ذلك ان احداً يصاب بغثيان يغشى عقله فيحس بالموت او يحس بفتور يقطن انه اجله فيسبح بنفسه سبحاً عظيماً ويخاف من الموت وليس ذلك خوفاً على بنيات له كزغب الفطالم يخلف لمن مالا وسبتر كهن استد افلاسا من طنبور بلا وتر . ولكنه يخاف ان يلتقي الله بأوضاع ومعاصر كالجبال ويسوف في نفسه ان نجا من الموت ليعودن الى رشده ، انه برهان وجود الله وهذا الخوف نذارة من الله .



البرهان الأنطولوجي " الوجودي "

ان ديكارت الذي دعا الى اقامة المناهج العلمية في البحث والتأليف على ما يتيقن من الافكار الواضحة المتميزة : اصطنع الشك في تلقى كل حقيقة بحيث لا يتلقنها تقليدا بل بالغريزة والنقد :

وأصبحت الحقيقة عند ديكارت : اليقين بأنه موجود لأنه يفكر ، انا افكر اذا انا موجود .

وحقيقة انا افكر اذا انا موجود بنى عليها ديكارت هذه الامور :

١ - انا ناقص لانني وانا افكر كنت اشك والشك ادنى مرتبة من اليقين ، فهو نقص ، وانا متناه لانني كل لحظة اعرف ما لم اعرفه قبلا .

قال ابو عبد الرحمن : المتناهي هو ما يقبل تجدد الاضافات او السلوب واللامتناهي هو ما كان يكماله بحيث لا يقبل تجدد صفة لم تكن له قبل ذلك .

المتناهي : سأل اول وآخر واللامتناهي ليس له اول ولا آخر .

٢ - لدي فكرة الكامل اللامتناهي في جملة افكاري لانني عرفت انني متناه غير كامل ولن اعرف ذلك من نفسي ما لم تكن لدي فكرة عن وجود اكمل من وجودي عرفت بالقياس اليه ما في طبيعتي من عيوب .

قال ديكارت في التأمل الرابع :

حين اعتبر نفسي ساكنا اي حين اعتبر شيئا ناقصا يعتمد على سواه نعرض لذهني بقوة في التميز والوضوح فكرة عن موجود كامل ومستقل عن غيره ا هـ .

قال أبو عبد الرحمن : والمنطق الصوري التقديم يراعى القسمة العقلية في فرض الاحتمالات فاذا تصور ان فلانا كامل من بعض الوجوه كان تمام القسمة العقلية التصورية التصور لاضداد ذلك الكامل من بعض الوجوه ، او أن يكون معلوم الكمال من جميع الوجوه فكامل مطلقا وغير كامل مطلقا وكامل من وجه او من بعض الوجوه هي تمام القسمة العقلية ، فذلك دليل على ان العقل لا يتصور شيئا الا ولديه فكرة عن اضداد ذلك الشيء .

٣ - تصوري لكامل غير متناه ليس مجرد تصور في ذهني لاحقيقة له في الواقع بل وجود الاعظم الاكمل في الحقيقة أكثر من مجرد وجوده في التصور ، لانني اذا تصورت كاملا فمن مميزات الكمال الوجود وغير الوجود غاية في النقص فكيف اتصور كاملا ما كان غير موجود ؟

ولأن تفكيري يستلزم اشياء افكر فيها اذ لا وجود لفكر لا يكون تفكيرا في شيء .
٤ - تصوري لكامل لامتناه من الذي اودعه في عقلي ؟ لابد ان يكون واهينا هذه الافكار كاملا لامتناهيا لانني اثبت فيما مضى انني نافض متناه ، لان معتقداتي عن كامل لامتناه لا يمكن أن تصدر من غير الكامل المتناهي الذي هو انا ومن قوانين العقل أن ما هو أكبر لا يمكن أن ينتج عما هو اقل .

٥ - اذا فوجود جوهر (١٠) لامتناه ازلي منزّه عن الغير قائم بذاته محيط بكل شيء قادر على كل شيء حقيقة يمينية يديهة في منتهى الوضوح والتميز .
وقال ابو عبد الرحمن : ليعني عني عشاق الحقيقة امورا :

اولها :

انني محتفظ بتعابير ديكارت كتسميته الله جوهرًا ، وان لم يكن تعبيرًا سلفيا وهذا لاستغراب من ديكارت المسيحي فلا يأخذن على اخواني السلفيون ذلك واحتفاظي بتعابير ديكارت او غيره ضروري حتى لا يكون لبس في فهم مذهبه : واخطر الاشياء الكفر . ومع ذلك فيحاكي الفكر لبس بكافر .

وثانيها :

ان نفاذ هذا الدليل الوجودي من (كانت) إلى النسخ مصطفى صبري كلهم لم يهملوا هذا الدليل .

والذين حكوا أيضا هذا الدليل لم يصوروه على الصحيح فانرت أن اتبع ما وقع لي من مؤلفات ذكرت هذا الدليل معتمدا على ترجمة تأملات ديكارت للدكتورين عثمان

(١٠) : عبارة الجوهر ترد في كلام الفلاسفة قديما وحديثا . وهي تسمية غير شرعية والله لا يوصف الا بما وصف به نفسه سبحانه وتعالى .

أمين وكمال الحاج . فاستخلصت من ذلك الصورة الصحيحة لمذهب ديكارت بالتنظيم
الذي سبق ، والله الحمد على ذلك .

وثالثها :

أننى شديد الايمان بما تقرر في دراساتنا الأصولية من أن حكمك على الشيء فرع
تصوره ، وأن الأستاذ الكبير العقاد رحمه الله لم يعط الا صورة مبسرة غير متكاملة عن
هذا البرهان في كتابه (الله) فكيف يتيسر الحكم له أو عليه قبل تصوره بكامل تدرجاته ؟
ورابعها :

أن هذا الدليل يسمى وجوديا لأنه منبثق من وجود الانسان بل من أخص خصائصه
وهو التفكير كما مر آنفاً ويسمى أونطولوجيا لأن القديس أنسلم الأونطولوجي هو الذي
صاغه في صورته الأولى ، ولكن ديكارت جعله حقيقة علمية وتوسع في شرحه .
وخامسها :

أن هذا البرهان يسمى بالبرهان الوجودي أو الأونطولوجي أو برهان الكمال
أو الاستكمال أو المثل الأعلى أو الاستعلاء . فافهم هذه التسميات لتعرف مدالونها في
كتب الفلسفة .

وسادسها :

أننى سأذكر جميع الاعتراضات والانتقادات الواردة على هذا البرهان ثم أحقق ماصح
في خضم ذلك العراك الفكري .

وسابعها :

أننى ملتزم في نصوص الدين ماغناه ينفي ذلك البرهان أو ينهته ، ومقرر الحكم فيما
لو صح أن هذا البرهان لانيات وجود الله من الناحية العقلية لم يكن من طرق السلف هل
تستدلى به أم نرده ؟!

وثامنها :

أننى سأعط بعض الأسئلة التي تكتف عن غواض ذلك البرهان لتتجلى صورته
الحقيقية وبإحدى هذه النقطة الأخيرة .

تساؤلات في هذا البرهان :

قال أبو عبد الرحمن :

لا مراء في أن في طبيعة الفكر الانساني الجبلية استكشاف العلل والأساب فأنا المفكر
لدي فكرة اللامتاهي فمن الذي أودعها فكري ؟.

يقول ديكارت : هو الله الكامل اللامتاهي ، فتأتى الاستفسارات هكذا ؟

لماذا لا تكون هذه الأفكار تحققت بواسطتنا من صميم أنفسنا ؟

ولماذا لا تكون هذه الأفكار تحققت من محيطنا ووسطنا ووالدينا أو أي شيء آخر في

هذا العالم ؟

ولماذا كانت هذه الأفكار لم تتحقق ألا بواسطة موجود غير العالم ؟

ولماذا اشترط لذلك الموجود الكمال واللامتناهى ؟

الشيء لا يخلق نفسه :

لو كانت فكرة الموجود الواجب الكامل* اللامتاهي مستقلة عن شعري متبقة بفعلى لما

كنت أشك في شيء ولا أشتهي شيئاً ولا أفقر إلى كمال . كنت أخلق نفسى على منتهى

الكمال ولكن هذا لم يحصل لأمر :

أولها :

أن معرفتى تترقى في كل يوم في مراتب الكمال فهذا الارتقاء في المعرفة دليل على وجود

النقص فيها مما يجعل الخطأ يتسرب إليها . ففى طبيعة الانسان أنباء كثيرة بالقوة لم

تتحقق بعد فعلا والكمال حقا هو وجود النوة والفعل في أن واحد وهذا ليس إلا الكمال

اللامتناهى .

وثانيها :

أن معرفتى مهما ارتقت في مراتب الكمال لا أستطيع أن أتصورها لا متناهية بالفعل

لأنها لن تبلغ درجة ليس بعدها من زيادة .

وثالثها :

أن استمرار وجودي من لحظة إلى أخرى يحتاج إلى تعديل . فكوني موجوداً منذ لحظة

إلى أخرى ليس سبباً لكوني موجوداً الآن ما لم تكن نمة قوة تخلفنى خلقاً جديداً . لو كنت

خلقت نفسى في البدأة لوجب أن أخلقها من جديد في كل لحظة تمر بي ولكن المصاهر أن

الانسان محكوم بعتميات القدر . والذي يخلق نفسه يستطيع أن يحتفظ بديمومة هذا الخلق .

فهل نمة من يدراً الموت عن نفسه ؟!

ورابعها :

أن الحكم بأن الشيء لا يخلق نفسه بديهية عقلية .

الكمال من الأكمل :

ولا يمكن أن تكون فكرة الكمال اللامتناهي حاصلة من محيطي ومحتملي ، لأن هذه الفكرة حاصلة من غريزة العقل لذي فإن حصلت الفكرة من مجموع محسوساتي وتجاريمي في محيط هذه الحياة وذلك المجتمع إلا أن محيطي لم يودع في تلك الغريزة غريزة العقل ففرق بين هذا وذلك .

ووالدادي فيها قطعا ليسا علة في حفظ وجودي أو خلقي لأنها يفتيان ، وفي وجودها لا يملكان ديمومة وجودي ، فكيف يستطيعان خلقي ولا يستطيعان حفظ الخلق ؟
إن موتى ليس بفعلها فذلك حياتي ، ولا يجوز لي أن أنوهم عللا كثيرة أخرى تعاونت على إيجادي وتلقيت من إحداهما فكري عن صفات الكمال ومن الأخرى فكري عن كمال آخر يتم من مجموع هذه الكمالات فكرة الكمال اللامتناهي التي أنسبها إلى الله ومعنى هذا أن جميع هذه الكمالات توجد حقيقة في جهات الكون ولكنها لا تتم في موجود واحد .

لا يجوز لي هذا أنوهم لأن الكمال اللامتناهي من مقوماته الوحدة أو البساطة أو امتناع المفارقة .

الكمال اللامتناهي هو أن يوجد في موجود واحد فإن نفرق في موجودات ثم يكن كل موجود منها كاملا ، ففكرة الكمال اللامتناهي تنخرم إذا تصورنا أنها في موجودات متعددة .
قال أبو عبد الرحمن :

وهذا مفرق الطريق بين من يقولون بالثنائية الوجود واجب وممكنه ، وبين أهل وحدة الوجود . وليس معنى هذا إنكار الأسباب والاعلل وأن الشيء يحدث من عدة عوامل ، ولكن ما لا يصح قطعا : أن لا تقف كل العوامل عند لا متناه واحد ، وإيضاح هذا في برهان العلية الذي سذكره مستقبلا إن أعانني الله وفسح في عمري وبالله أتأيد .

ولما نفينا أن يكون في العالم جهة واحدة فيها الكمال اللامتناهي وجب ضرورة أن يكون ذلك الموجود اللامتناهي موجودا في غير العالم تتميز عليه بكل صفات الكمال المطلقة اللامتناهية لأن الكمال لا ينتج إلا من أكمل .

إذن فالكوجيتو الديكارتية تمخضت عما يلي :

- ١ - أن ديكارت يفكر .
- ٢ - أن ديكارت موجود .
- ٣ - أن الله « الكامل اللامتناهي » موجود .
- ٤ - أن العقل البشري نور فطري فهو المصدر الأولي من مصادر المعرفة ، ومعرفته يقينية لأنها مستمدة من الكامل اللامتناهي ، ومبنية على « صدوقية الله » كما في تعبير ديكارت . والله أعطانا العقل لتدرك به الحقيقة ، فلا بد أن تكون معرفته يقينية ، لأن الله لا يخدعنا . لأنه الكامل اللامتناهي .

قال أبو عبد الرحمن : مصادر المعرفة التي يبحثها علم المنطق كثيرة ، إلا أن الخلاف في أولوية بعضها من بعض وكونه حكما على يقية المحصلات للعلم ، فالمصدر الأول عند (الملين) كتابهم فإن كان يهوديا فالتوراة ، وإن كان مسيحيا فالإنجيل ، وإن كان مسلما فالقرآن والحديث وإن كان باطنياً فقول الامام المعصوم وهكذا .

والصوفيون يقدمون مصدر الالهام والكشف والأحلام والاشراق ولهذا كثر عندهم التخريف .

والعشاقيون يقدمون معارف العقل حسب ضوابطه ، والمادونيون وأهل المنطق الوضعي يقدمون معارف الحس والمجربات ومحترفم الأدب يقدمون بيت الشاعر : .. والحسبانينيون وإن اختلفت تسمياتهم يهزأون بكل هذه المصادر .

قال أبو عبد الرحمن : والذي ندين الله به أن لكل مصدر وظيفته ، والعقل لا يجعل نسبنا منها ، ولكنه قد يجعل بعض ما ينسب لها من معارف تكون ادعاء كاذبا . ونعتقد جازمين بأن العقل نور من الله غير محجور عنه الوصول إلى حقيقة إلا أن رقبه في درج الكمال رهن جوه الطبيعي والتعالي ورهن مكتسباته من الغرائز الفطرية والمعطيات الحسية والتجريبية وما أشبه ذلك .

ولهذا فالتأثر بقول العقل هو الحكم على المعارف النفسية التي تنبثق من المحسوسات والترقيات العلمية ، لأنه الذي يميز صحيحها وسقيمها وبكفي أنه من أهم شروط التكليف ، بل كلها تعود إليه وخير معارف العقل ما يستمد من غريزته الفطرية المتمثلة في احتياجه إلى الأكمل أيضا . فما صدر عن الكمال المطلق من نصوص سمعية أيدها

المعجزة الكونية والواقع التاريخي المتواتر ومعجزة القرآن المعنوية العظيمة ومعجزة الأمية في التشريع والحقائق القطعية التي يعجز عن تحصيلها تواضع البشر فكيف بأبي لم يتل كتابا ، ولم يخطه يمينه ، ولم يتلمذ على دكاترة ، ولم يتل مؤهله في جامعة ، ولم تكن له أسفار ، وما كان أعداؤه يتهمون به بكذب .. صلوات الله وسلامه عليه !

قال أبو عبد الرحمن :

وإذا فمحصلات العلم بالترتيب الذي نقره ، وهي أن حقائق الشرع حكم على كل مصادر المعرفة ، شريطة أن يثبت تلقيها عن الشارع وأن تصح الدلالة وهي حقائق يقينية قطعية نهائية ، لأن العقل كما قلنا يدرك نقصد ويدرك حاجته إلى الأكمل ، وقد تأيد له بالمعجزات التي ذكرناها أنفا : أن هذه النصوص صادرة عن « الكمال المطلق » فهو مضطر إلى الاستسلام لحقائق الدين ، فإن عنت له شبهة تشككه في شيء من حقائق الدين عاد إلى ضوابطه الأولى :

١ - نقصد .

٢ - إيمانه بالكمال اللامتناهي .

٣ - احتياجه إليه .

فكيف يدعي الكمال من كان ناقصا ؟ وكيف تلغى حقائق الشرع من يعلم أنها من الكامل اللامتناهي ؟ وكيف يستقل عنه بالمعرفة من كان محتاجا إليه ؟
حفا إن العقل يناقض نفسه إن تناسى ضوابطه الأولى وإذن فليس النزاع في أن العقل يحصل للعلم وإنما النزاع في أحكام ضوابط العقل وقوانين هدايته وفي غير هذا مجال التبسط .

قال أبو عبد الرحمن : ولا تأخذن علي أحد تعبري بالكمال عن حفيظة الألوهية .

قال أبو العباس ابن تيمية - طيب الله نراه :

« وثبت معنى الكمال قد دل عليه القرآن بعبارات متنوعة دالة على معان متضمنة لهذا المعنى فيما في القرآن من إنبات الحمد له وتفصيل محامده وأن له المل الأعلى وإنبات معاني أسماؤه ونحو ذلك كله دال على هذا المعنى ، وقد ثبت لفظ الكمال فيما رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير « قل هو الله أحد الله الصمد » : أن الصمد المستحق للكمال وهو السيد الذي كمل في سؤدده والتريف الذي قد كمل في شرفه .. إلخ .

البرهان الوجودي على المحك :

فكرة الكامل اللامتناهي قال بها « أنسلم » وانتقدها عليه « جونيلون » في كتابه « الدفاع عن الأحق » وكان أنسلم كثير التيكيت للأحق ، ويعنى به الملحد . وقال به « سنت أنسلم م » وانتقد عليه . وقال به الأستاذ العقاد وانتقده الدكتور محمد البهى ، وأعجب به كل من الدكتور عثمان أمين والأستاذ العقاد وانتقده الدكتور محمد البهى ، والشيخ مصطفى صبرى ، وقبلها توماس الأكوينى فلم يعترف بصحته ، وكذلك التجريبيون من أمثال توماس هوبز وجاسندي وارنولد وغيرهم من اللاهوتيين . إلا أن الذي تصدى لنفذه هو عمانوئيل كانت واعتراضاتهم على هذا البرهان كما يلي :

١ - لا مشاحة في تصور العقل للكامل اللامتناهي لأنه متناه غير كامل وتكثير الواحد بالقسمة العقلية امر مسلم به ولكن هذا التصور لا يكفى في إثبات وجوده وقول ديكرت أن تصور الكامل اللامتناهي يستحيل على فرض كونه غير موجود : مردود بما تقرر في المنطق أنه لا حبر في التصورات !

ألا ترى أن التصور فيه متسع للموجود والمعدوم ؟ وإذن فالوجود وجودان : وجود في التصور ووجود في الخارج أي الواقع ومعنى هذا أن الذهن يتصور المعدوم موجودا فيكون موجودا في الذهن معدوما في الواقع .

٢ - ما يشبه هذا البرهان الوجودي هو استحالة اعتقادنا أن الله غير موجود وأن وجود الله شيء لا يفصل في تفكيرنا عن اتصافه بالكمال ولكن البديهي : أن عدم قدرتنا على الاعتقاد في عدم وجود الله : ليس سببا وجيها للاستدلال على وجود الله وأن عدم هذا الانفصال في تفكيرنا لا يثبت أن هناك عدم انفصال في الواقع !

٣ - غير مسلم لأهل الدليل الوجودي أن الوجود صفة كمال لأن كلمة موجود وهي تبدو كأنها محمول إلا أنها في الحق ليست من المحمولات إن الوجود معناه وضع الذات ، قال كانت :

« إن تصور عشرة دولارات شيء ، والقول بأن لدينا عشرة دولارات في محفظتنا شيء آخر ومن الناحية التصورية لا اختلاف بين الدولارات العشرة الموجودة والدولارات العشرة المتصورة والاختلاف الوحيد هو أن الأولى موجودة بينما الدولارات العشرة المتصورة التي تتصف بنفس الخصائص وببعض صفات المائل غير موجودة .

٤ - إثبات وجود الله يتوقف على كونه جامع كل كمال وإثبات جمعه كل كمال يتوقف على كونه موجودا فهذا دور ومصادرة على المطلوب لأن النتيجة هكذا : « الله موجود لأنه موجود » ؛ وفي قواعد المنطق « صدق القضية الموجبة مشروط بوجود موضوعها » .

٥ - ديكارت مخطيء في تصوره « لامتناهيا » لأنه يمتنع على العقل تصور اللامتناهى .
قال أبو عبد الرحمن :

الايان بوجود الله ووحدانيته وكماله فطرة ضرورية ، والايان بالله يغني عن الأدلة المنطقية ولكننا نرى هذه الأدلة العقلية تفيد في إقناع من غيرت فطرته واعتورت عقله الشبه ، وما أكثر هذا الصنف اليوم ، والايان بوجود الله هو معتقد من سلمت فطرته كما أنه معتقد العلماء البارزين في التشريح والطب والنبات أما الاتحاد وخاصة في شرقنا العربي فهو مرلة الفتايع الذين تعالوا على الفطرة ، ولم يصلوا إلى مستوى العارفين بأسرار هذا الكون المكتشفين حقائقه من علماء الطبيعة ، فتساقطوا حيارى تاتيهين بسطحيتهم وتعاطفهم معاً والايان بوجود الله : تضمنه لنا لفتات القرآن الكريم الشرعية ، وإثما بدأت بالدليل الأونطولوجي وهو - على قوة ما فيه من إقناع - من أضعف الأدلة لأصعد بعقول الشاكين من الثنوي فالأقوى .

ودليلي على أن الايان دين العلماء تلك النصوص الكثيرة من كلمات هؤلاء المختصين في شتى معارف الطبيعة يوجبون فيها الاعتقاد بإله خالق له الكمال المطلق . وهذا « يوري جاجارين » رائد الفضاء الأول يعلن هذه الحقيقة بشاهد عقله لا برؤية بصره لما سأله الملحدون : هل رأيت الله ؟!

والايان بالله سندلل عليه في مباحثنا الأولى بشتى الدلائل ، ثم نعقد مجالس لمناظرة من يعترفون بخالق غير الله كالمادة العمياء أو المصادفة أو الطبيعة ، وذلك في أبحاثنا الأخيرة ولقد تعلمت من جدل شيخني أبي محمد « الانصاف » فأمتحن الأدلة التي يصح الاستدلال بها على معتقدي فلا أركن إلا إلى أصلبها وأقواها وأظهرها . وسأحتفي بالاعتراض الجيد الواقعي وسأمتحنه أيضاً حتى أعرف وجهه لأن المراد من طول الجدل غربلة الأدلة وأرجو الله أن يشغل بذلك موازيني إذا لقيته وأنا أفقر ما أكون إلى عفوه ورحمته . وحرري بمن طلب الحقيقة أن لا يسوي سهمه !

وهذا البحث في إثبات وجود الله وإن طالت ذيوله ليس إلا مقدمة لما كتبه غيرنا وما سنكتبه نحن من مباحث في التشريع لا في العقيدة لأن المستعيضين بدين الله غيره لا يعترفون بأن الدين حق حتى نقيم عليهم الحجة بأن الله حق ولهذا قال بعض الملاحدة : إذا ثبت وجود الله سهل الإيمان بكل شيء !
مناقضة الاعتراض الأول :

موجز هذا الاعتراض أن تصور الكامل اللامتناهي لا يلزم وقوعه ، لأن الذهن يتصور المعدوم موجوداً ولا حجر في التصورات ، فمعنى هذا :

أن الكامل اللامتناهي أي الموجود بطبيعة الحال قد لا يكون كاملاً كما لا متناهيًا موجوداً إلا في الذهن ذهن ديكارت أو غيره ، ولا يلزم أن يكون موجوداً في الواقع إلا بدليل آخر دليل غير مجرد هذا التصور !

فاتضح أن الدليل الانطولوجي لا يفيد وحده إثبات وجود الله بل إن وجود الله إذا ثبت بدليل آخر فإن هذا الدليل الوجودي يفيد في إثبات أن لله صفات الكمال إلا أننا بصدد إثبات وجود الله لا إثبات صفاته .

قال أبو عبد الرحمن : هذا اعتراض مستقيم ، ولستأ نقده من ضعف في بنيته إلا أنه اعتراض على غير دعوي ديكارت أعني أن وجه الخطأ في هذا الاعتراض :
« شيء واحد هو سوء الفهم لدليل ديكارت » .

هذا الاعتراض يدفع فهمهم الذي فهموه من دليل ديكارت ولكنه لا يتوًى على دفع ما فهمه ديكارت وأبو عبد الرحمن معا من دليل ديكارت نفسه !

إن ديكارت وأبا عبد الرحمن عرفا أن من طبيعة فكرهما النقص لأنهما يشكان ، ولأنهما بترهقان للكمال وبطلبانه ، فتيقنا أن هناك كمالاً مطلنا لامتناهيا وليس هذا مجرد خيال ، ولكنه حكم واقعي مستمد من طبيعة العقل وتصوراتة وقد قلنا : إن الصمة العقلية أي تكثير الواحد بمحصر الاحتمالات من ظاهريات الفكر ، وضار الغلط عند « كانت » - بالإضافة الى سوء الفهم لهذا الدليل - شيء آخر هو « القياس مع الفارق » .

الا ترى أن « كانت » تقيس فكرة الكامل اللامتناهي في عقل ديكارت بمسألة الدنانير فقال :

إذا تصورت عشرة دنانير لم يلزم من ذلك أن تكون تلك العشرة موجودة فوجود الشيء المتصور غير محتوم .

وجوابي عن هذا :

إن وجود الشيء المتصور غير محتوم دعوى صحيحة ، ولكن نقول أيضا ما تحتم تصوره لا بد أن يكون موجودا فعشرة الدنانير غير محتوم تصورها فوجودها أيضا غير محتوم أما الكمال المطلق فتصورنا له محتوم ، فإن من أمعن النظر في تدرجات الكمال في الظواهر الكونية لزمه حتما أن يتصور الكمال المطلق ، لأن طلب العلة الكافية من قوانين العقل في بحثه عن حقيقة قال « لايبنتز » في « الموندولوجيا » التي عربها الدكتور جورج طعمه ص ١٢١ « أن عمليات تفكنا تقوم على مبدئين كبيرين مبدأ التناقض الذي بالاستناد اليه نحكم بالخطأ على ما احتوى تناقضا وبالصحة على ما هو مضاد او مناقض للخطأ ومبدأ العلة الكافية ، الذي بالاستناد اليه نعتبر أن أي امر واقع لا يمكن أن يوجد أو يتحقق بالفعل واية قضية لا يمكن أن تكون صحيحة الا اذا كانت هناك علة كافية او جيت وجودها على هذا النكل دون سواء ، مع انه في اكثر الاحيان لا يمكننا مطلقا ان نعرف هذه العلة » اهـ

والعقل لما ادرك نقصه وورقى للكمال تيقن انه يستمد هذا الكمال من كمال مطلق فوضح الفرق بين المسألتين اللتين لم يفرق بينهما « كانت » .

وقد اجاب الاستاذ العقاد بجواب آخر ولكنه غير ناهض فقال : « نستطيع ان نتصور عشرة دنانير دون ان نسلزم وجودها في الحقيقة ولكننا لانستطيع ان نتصور كمالا لامزيد عليه ثم نتصور في الوقت نفسه نقضا لامزيد عليه لانه معدوم » اهـ .

قال ابو عبد الرحمن :

هذا وارد في غير محل النزاع ، لأن « كانت » وغيره من نقاد الانطولوجي لم يفصلوا بين « الكمال اللامتناهي » وبين « وجوده » في التصور ، فجائز ان نتصور كمالا « لامزيد عليه » بأن يكون موجودا ، وان لا نتصور نقضا (لامزيد عليه) بأن يكون معدوما ولعل من الانسب ان احاور العقاد بلسان « عمانوئيل كانت » فإليكم ذلك الحوار :

قال العقاد :

لانستطيع ان نتصور كمالا لامزيد عليه ثم نتصوره في الوقت نفسه نقضا لامزيد عليه .

قال أبو عبد الرحمن :

معنى هذا أننا إذا تصورنا كمالا لا مزيد عليه فلا بد أن نتصوره موجودا لأن المعدوم غير كامل .

فقال « كانت » :

نعم هذا صحيح ولكن لسنا في هذا تنازع ، بل نتفق معك على أن من تصور الكامل المطلق فلا بد أن يتصوره موجودا ولكن اليقين ثم أن « الكمال » اللامتناهي والوجود ثابتان في التصور فإن أردت أيها العقاد أن يكون اعتراضك في محل النزاع فقل : لا نستطيع أن نتصور كمالا لا مزيد عليه ثم لا يكون موجودا في الواقع . لأننا تنازع في الدلالة على الوجود في الواقع !

أما قولك : لا نستطيع أن نتصور كمالا لا مزيد عليه ثم نتصوره في الوقت نفسه نقصا لا مزيد عليه لأنه معدوم فغير وارد علينا لأننا لم نحجر عليك تصورك !!
قال أبو عبد الرحمن :

وقول « كانت » : لا يلزم ثبوت اللامتناهي الكامل في الواقع بمجرد تصورنا له صحيح ومسلم به ونحن (وعود الضمير إلى أصحاب الاونطولوجي) لم نقل أن ثبوت الكامل واقعا كان بمجرد تصورنا له بل كان بحتية ذلك التصور فتصورنا للكمال المطلق إجباري والذي حتم تصوره هو ثبوته ووجوده . وبصورنا لعشرة دنانير اختياري .

وأیضا : فلسفت فكرة الكامل اللامتناهي مجرد تصور ولا بمجرد حتمية التصور . بل هي شهادة العقل ولمسه بعض الحقيقة فلما رأينا بعض الكمال عرفنا بقينا أن الكمال المطلق أو كل الكمال موجود .

قال الأستاذ العقاد عن الدليل الوجودي الذي ادافع الآن عن صحته : « والبرهان في الواقع أقوى وأمتن من أن يتأهل بمثل هذا الانتقاد » ويعني بهذا الانتقاد : انتقاد كانت . » .

قال أبو عبد الرحمن :

هذه الدعوى صحيحة ولكن العقاد رحمه الله لم يفهم عليها البرهان القوي ولولا نقضي لاعتراض « كانت » لأصبح الدليل الوجودي بمجرد حجة العقاد متهافتا .

أما الشيخ مصطفى حبري فلم يعجبنا رفضه هذا الدليل ولا اعتراضه عليه . وقد أحكمنا الرد عليه في نقضنا لدليل « كانت » . وعيب الشيخ مصطفى : أنه أسير عبارات

المنطق الارسطي الصوري أما الذي يستخدم المنطق في جدله ولكنه يستعلي على قيوده فهو الذي لا يخدعه التمويه .

ويدفع قولهم : بأن فكرة الكامل اللامتناهي مجرد تصور في الذهن : ان الكمال غير المطلق الذي عرفه ديكارت من نفسه يستلزم وجود كمال مطلق فهذا اللزوم العقلي هو في الحقيقة فكرة الكامل اللامتناهي ، لأن من قوتين العقل طلب العلة الكافية كما نقلنا عن « لايبنتز » آنفا .

أما ان هذا الدليل يحتاج الى دليل « العلية » فهذا له مجال نقاش يأتي في حينه . قال ابو عبد الرحمن :

وحجة « كانت » وغيره من نقاد الانطولوجي في قوله : لا يلزم من وجود المتصور في الذهن وجوده في الواقع : بديهية عقلية لفت اليها شيخ الاسلام ابن تيمية في رسالته القيمة « حقيقة مذهب الاتحاديين (ص ٦٢) من المسائل والرسائل التي جمعها محمد رشيد رضا وحققها فقال :

« الامور التي نعلمها نحن ونتصورها إما نأقن لها او مشتبين لها في الخارج او مترددين ليس بمجرد تصورنا يكون لا عيانها ثبوت في الخارج عن علمنا واذهاننا كما نتصور جبل ياقوت وبحر زئبق وانسانا من ذهب وفرسا من حجر ، فثبوت الشيء في العلم والتقدير ليس هو ثبوته عينه في الخارج بل العالم يعلم بشيء ويتكلم به ويكتبه وليس لذاته في الخارج ثبوت ولا وجود أصلا » .

قال ابو عبد الرحمن :

وقد أبنا فيما سبق : ان الذي يستلزم وجود التصور : هو حتمية تصوره ، وهذه الحتمية متمثلة في طبيعة العقل الذي لا يقف عند درجة فاصلة من درجات الكمال وهو يلتمس الكمال غير المطلق في هذا الوجود ، وسنزيد التدليل على هذا عند اثباتنا حقيقة الافكار الفطرية ونحن ايضا مضطرون للدفاع عن هذا الدليل الوجودي بنقاشنا فلسفة التجريبيين الانجليز من امثال « لوك » و « باركلي » و « هيوم » و « جون استوارت مل » الذين كانت فلسفتهم رد فعل لقول العقلايين - ديكارت وسبينوزا ولايبنتز - بمدركات « قبلية » أي الافكار الفطرية فهم يردونها ويؤمنونها « بالباطل النير » لانها غير مستمدة من الخبرة الحسية .

قال أبو عبد الرحمن :

والذي نلزم به التجريبيين من البراهين يضيق عنه جلد الفى بعير ، كما اعتاد شيخنا أن يقول !

دفاع عن هذا المنهج :

وقبل أن امضى في رد الاعتراضات الأخرى وذكر كافة الدلائل العقلية المثبتة لوجود الله : أحب أن ادفع عن نفسى قالة ربما لا تكون محمودة وهي أن الذي يبدأ بالأدراكات النفسية من عقلية وحسية في الاستدلال على حقيقة الألوهية يخالف منهج السلف وهذا ماقرره عبقرى الاسلام الكبير أبو العباس أحمد بن تيمية ... رحمه الله - فقال : « وأما الطريقة الفلسفية الكلاسيكية فاتهم ابتدأوا بنفوسهم فجعلوها هي الأصل الذي يفرعون عليه والاساس الذي يبنون عليه . فتكلموا في ادراكهم للعلم انه تارة يكون بالحس وتارة بالعقل وتارة بهما فمتكلمة الاسلام غرضهم في الغالب انما هو اثبات صانع العالم والصفات التي بها تثبت النبوة على طريقهم ثم اذا اثبتوا النبوة تلقوا منها السمعيات وهي الكتاب والسنة والاجماع وفروع ذلك ، ثم ذكر طرق الطبيعيين في اثباتهم واجب الوجود ابتداء من جهة أن الوجود لا بد فيه من واجب ثم قال : وهذه الطرق فيها فساد كثير من جهة الوسائل والمقاصد فحاصلها بعد التعب الكثير والسلامة خير قليل ، فهي لحم جمل عث على رأس جبل وعرا لاسهل فيرتقى ولا سمين فينتقل ، وهذه الطرق كثيرة المقدمات ينقطع المسالك كون فيها كثيرا قبل الوصول ومقدماتها في الغالب اما متشبهة بضع النزاع فيها واما خفية لا يدركها الا الاذكياء ، وهؤلاء الفلاسفة لا يتفق منهم اثنان على جميع مقدمات دليل الا نادرا فكل واحد له طريقة في الاستدلال » أهـ .. (الفتاوى : جمع ابن قاسم ج ٢ ص ٢٠ - ٢٢) بتصرف واختصار .

وكان شيخ الاسلام قد قرر قبل ذلك وقبل أن يولد ديكارت بقرون (أن الايمان بالله فطرى ضرورى ، وذلك اسد رسوخا في النفس من مبدأ العلم الرياضى . كتولنا ان الواحد نصف الاثنين) (الفتاوى ج ٢ ص ١٥ - ١٦) .

وما لاحظته شيخ الاسلام في الفلسفة الحديثة لاحفظناه في الفلسفة الحديثة فكل واحد من هؤلاء الفلاسفة له طريق خاصة في الاستدلال كديكارت وسينورا ولايبنتز وكانت وباسكال وهيغل وشلينج وغيرهم وغيرهم لا نجدهم يتفقون على طريقة وكل المخالفين

لمنهج السلف من فلاسفة المسلمين ومنكلمتهم في اضطراب وتفرق واختلاف كثير ، لا تجد الاتفاق في الاصول عند أحد غير أهل السنة والجماعة .

ويتضح مما سبق : أن العيب في الاعتناء بالدلة النظرية ينحصر فيما يلي :

١ - تقديم الادراكات النفسية على ضرورة الفطرة والواجب اتباع طريقة النبيين في الدعوة إلى شهادة أن لا إله إلا الله بمقتضى الفطرة .

٢ - فساد المقاصد في طرق الفلاسفة فهي مزلة قدم وفيها تعب ، ثم على فرض السلامة فخيرها قليل .

٣ - فساد وسائلها لأن مقدماتها إما مشبهة وإما خفية .

٤ - وطرقهم اتباع للظن لأنه لا يتفق منهم اثنان على طريق واحد .

قال أبو عبد الرحمن :

فمن لا يعمل ويؤذي أن يعمل الناس قد ينال منا بهذه الأمور واني مجيب بما يلي :

١ - أننى شديد الايمان بصحة الطريقة العقلية طريقة النبيين والتدليل على ذلك بأننى « ملهم » كاف .

٢ - سأعقد فصلا خاصا عن (دليل الفطرة) وأنه يقينى لأنه لا يحتمل مرجوحا وسأعقد فصلا آخر في تزيف دعوى مخالفي الطريق النبوية القائلين لا يصح الايمان الا بعد شك ونظر .

٣ - لم يكن ايمانى بالله وملائكته وكتبه ورسله - ولله الحمد - موقوفا على هذه الادلة العقلية ، وظاهرة ذلك اننى أقرأ الدليل الألهادى على قوته فأعلم يقينا انه محوه فأكشف عن زيفه يمدد من الله ثم من ايمانى المسبق القائم على الفطرة والنصوص الشرعية .

٤ - ايمانى الفطرى أنتج لى أن الباطل فيما عداه ، وأنه يستحيل ان يخالفه نظر صحيح البينة فعمدت الى هذه البراهين العقلية انقدها وازنها بمحك الايمان الفطرى الضرورى فما صح الحقناه بدليل الفطرة ، وما كان خطأ أوضحناه وحررنا العقول من اسره فأية محظور ثم ؟

٥ - سأضبط قوانين العقل بضوابط المستمدة من طبيعت وواقعة المشهود حتى لا يضل ويتبدد ويضيع هباء في الالامحدود .

٦ - أن طريق الدعوة الى الله يختلف باختلاف كل زمان وأهله فالاميون الذين دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الايمان بالله لم تتفتح اذهانهم الى الشبه الاتحادية المجللة الافق اليوم في عصر العلم ، فاذا اتجهنا الى مقومات تلك الشبه تنقدها ونقربها فانما نحاول رد الملحدين الى فطرتهم .

ونحن في كل ذلك نستمد من حقائق الدين ، وانما يخاف على من تصدى لهذا الامر وقد غطشت الشبه نور فطرته ووقف ايمانه على ما يصح له من نظر عقلى لم يضبطه بقبوده .

٧ - نحن المسلمين القطريين اسعد بنظر العقل الصحيح من اولئك التانهين ، فلنسلطه على تعييداتهم او مقدماتهم الخفية المشبوهة .

٨ - ان شأنا على اليهود مثلا لا يمنعنا من قول « لا إله إلا الله » لو قالوها هم . فكذلك طرق المتفلسفة لانرد ما كان من خير قليل اذا كانت طرقهم في جعلتها فاسدة وكنا عليهم من الساخطين .



البرهان الفطري

« كل مولود يولد على الفطرة » حديث رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم جابر بن عبد الله وسحرة بن جندب وابن عباس والاسود بن سريع وابو هريرة رضي الله عنهم وانما صح من طريقه وتواتر عنه ورويت في معناه احاديث ودلت عليه النصوص من القرآن واختلفت انظار الملبين والملاحدة والفلاسفة والعلماء والمتايع والفقهاء والنظارة والمفكرين وشراح الحديث ودكائرة هذا الجليل ومؤهلته في استكناه حقيقة الفطرة وتعددت المذاهب في ذلك .

قال ابو عبدالرحمن :

والعجيب ان الدليل الفطري من اقوى حجج الموحدين في التدليل على وجود الله وفي التدليل على علو الله وفي التدليل على قدرة الله وفي مسألة اطفال المشركين وفي بحث محاسن الاسلام ووسطيته ولكنه دليل لم يحزر ولم يتفح المفهوم ، وخطئنا هنا ان نخرج هذا الحديث ونبحث في صحة ثبوته ثم في تعدد الفاظه ثم في تخريج الاحاديث الواردة في معناه ثم في دلالة الآيات القرآنية الواردة بهذا المعنى ثم باستعراض الخلاف في ذلك ثم بتحقيق وتقرير ما نختاره من تلك الاقاويل .

طرق هذا الحديث عن ابي هريرة :

رواه عنه : ابو سلمة بن عبدالرحمن وحيد بن عبدالرحمن وابو العلاء وهمام بن منبه وابو صالح والاعرج وسعيد بن المسيب وطاوس وعمارة مولى بني هاشم واليك تخريجها .

حديث ابي سلمة بن عبدالرحمن :

رواه عنه ابن شهاب الزهري ورواه عن الزهري الامام ابن ابي ذئب ويونس ورواه عن يونس عبد الله بن المبارك وابن وهب .

فأما رواية آدم عن ابن ابي ذئب عن الزهري فقال البخاري في صحيحه : حدثنا آدم حدثنا ابن ابي ذئب الزهري عن ابي سلمة بن عبدالرحمن عن ابي هريرة رضي الله عنه - قال قال النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كمثل البهيمة تنتج البهيمة » . (فتح الباري ٤٩١/٢ - ٤٩٣ م) .

وأما رواية عبد الله بن المبارك عن يونس عن الزهري فقال البخاري : حدثنا عبدان أخبرنا عبد الله - هو ابن المبارك - أخبرنا يونس عن الزهري أخبرنا أبو سلمة بن عبد الرحمن أن أبا هريرة - رضي الله عنه - قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما من مولود إلا يولد على الفطرة .. » الخ إلا أنه قال : « كما تنتج بهيمة جمعاء هل تحون فيها من جدعاء » ثم يقول أبو هريرة - رضي الله عنه :

فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم (فتح الباري ج ٢ ص ٤٦٥ رج ١٠ ص ١٢٠) وأما رواية ابن وهب عن يونس عن الزهري فقال مسلم في صحيحه : حدثني أبو الطاهر وأحمد بن عيسى قالا حدثنا ابن وهب أخبرني يونس بن يزيد عن ابن شهاب : أن أبا سلمة بن عبد الرحمن أخبره أن أبا هريرة قال قال رسول الله ﷺ « ما من مولود إلا ويولد على الفطرة » ثم يقول :

أفأروا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٢) .

حديث سعيد بن المسيب :

رواه عنه الزهري ورواه عن الزهري الزبيدي ومعه فاما رواية الزبيدي عن الزهري فرواها عنه محمد بن حرب ورواها عن محمد بن حرب حاجب بن الوليد وكثير بن عبيد . فاما رواية حاجب بن الوليد فقال مسلم : حدثنا حاجب بن الوليد حدثنا محمد بن حرب عن الزبيدي عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة : أنه كان يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء » .

ثم يقول أبو هريرة : وأفأروا (إن شئتم) : فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٢) .

وأما رواية معمر فرواها عنه عبد الرزاق وإسحاق بن راهوية وعبد بن حميد . فاما رواية إسحاق فقال ابن حبان في صحيحه : أخبرنا عبد الله بن محمد الأرمي حدثنا إسحاق بن إبراهيم .

قال أبو عبد الرحمن : هو ابن راهوية - أنبأنا عبد الرزاق أنبأنا معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتجون إبلكم هذه هل تحسون فيها

من جدعاء « ثم يقول ابو هريرة : فأقرأوا - إن شئتم - فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله (صحيح ابن حبان ج ١ ص ١٢٠) .

وأما رواية عبد الأعلى عن معمر وعبد بن حميد عن عبد الرزاق فقال مسلم : حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة وعبد بن حميد . قال ابو بكر حدثنا عبد الأعلى وقال عبد بن حميد اخبرنا عبد الرزاق كلاهما - اي عبد الأعلى وعبد الرزاق - عن معمر عن الزهري بهذا الاسناد اي اسناد الزبيدي الآنف الذكر وقال :

كما تنتج البهيمة بهيمة ولم يذكر جمعاء (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٢ - ٥٣) .
حديث همام بن منبه :

رواه عنه معمر وعن معمر رواه عبد الرزاق ورواه عن عبد الرزاق محمد بن رافع وإسحاق بن راهويه .

فأما رواية محمد بن رافع فقال مسلم حدثنا محمد بن رافع حدثنا عبد الرزاق حدثنا معمر عن همام بن منبه قال : هذا ما حدثنا ابو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر احاديث منها : وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من يولد يولد على هذه الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه كما تنتجون الابل فهل تجدون فيها جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدونها » .

(صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٣) .

وأما رواية إسحاق فقال البخاري : أخبرنا إسحاق بن إبراهيم أخبرنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن همام عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه كما تنتجون البهيمة هل تجدون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدونها » .

(فتح الباري ج ١٤ ص ٢٩٥) .

حديث أبي صالح :

رواه عنه ابنه سهيل والأعمش ورواه عن الأعمش كل من جرير وأبي معاوية وعبد العزيز بن ربيعة البناني ووكيع ورواه أيضا شعبة وغيره كما قال الترمذي (تحفة الأحوذى ج ٦ ص ٣٤٦) .

فأما رواية جرير فقال مسلم حدثنا زهير بن حرب حدثنا جرير عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ « مامن مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٢) .

وأما رواية أبي معاوية فقال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو معاوية عن الأعمش بهذا الاسناد أي إسناد جرير الآنف الذكر وفي روايته : إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه (صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٢) .

ورواه عن أبي معاوية أيضا أبو كريب قال مسلم حدثنا أبو كريب حدثنا أبو معاوية حدثنا الأعمش .. إلخ .. وفي روايته : ليس من مولود يولد إلا على هذه الفطرة حتى يعبر عنه لسانه (ج ٨ ص ٥٢ صحيح مسلم) .

ورواه عن أبي معاوية أيضا ابن نمير قال مسلم حدثنا ابن نمير حدثنا أبي عن الأعمش .. إلخ بلفظ : مامن مولود يولد الا وهو على الملة (ج ٨ ص ٥٢ صحيح مسلم) .

وأما رواية عبدالعزيز بن ربيعة البنانى فقال الترمذى : حدثنا محمد بن يحيى القطعي أخبرنا عبدالعزيز بن ربيعة البنانى أخبرنا الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة : قال : قال رسول الله ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (تحفة الأحوذى ج ٦ ص ٢٤٤ - ٢٤٥) .

وأما رواية سهيل بن أبي صالح فقال ابن حبان في صحيحه : أخبرنا عمر بن محمد الهمدانى حدثنا محمد بن إسماعيل البخارى حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث بن سعد عن يحيى بن سعيد عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » (صحيح ابن حبان ج ١ ص ١٢٩) .

وأما رواية وكيع فقال الترمذى حدثنا أبو كريب والحسين بن حريث قالوا أخبرنا وكيع عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ نحوه بمعناه وقال : يولد على الفطرة (تحفة الأحوذى ج ٦ ص ٢٤٦) .

قال أبو عبد الرحمن :

هو نحو رواية عبدالعزيز بن ربيعة الآنف الذكر .

حديث أبي العلاء عن أبي هريرة :

وأما رواية أبي العلاء عن أبي هريرة فقال مسلم حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا
عبد العزيز - يعنى الدراوردي - عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة : أن رسول الله ﷺ
قال : « كل إنسان تلده أمه على الفطرة وأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فان كانا
مسلمين فمسلم » كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان في حضنيه إلا مريم وابنها (صحيح
مسلم ج ٨ ص ٥٤) .

وقال ابن قتيبة في إصلاح الغلط : حدثني أحمد بن سعيد عن أبي عبيد - هو القاسم
بن سلام - عن اسماعيل بن جعفر عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة .
(نقلا من الحاشية على هذا الحديث من كتاب (غريب الحديث) لأبي عبيد القاسم
بن سلام ج ٢ ص ٢١) .

حديث الأعرج عن أبي هريرة :

قال أبو داود حدثنا القعنبي عن مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال
قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه كما تنائج الابل
من بهيمة جمعاء هل تحس من جدعاء » .
(سنن أبي داود ج ٢ ص ٣١ وموطأ مالك عن متقى الباجي ج ٢ ص ٣٣) .

فهذه رواية مالك عن أبي الزناد عن الأعرج ورواها خالد الواسطي عن عبد الرحمن
بن اسحاق عن أبي الزناد عن الأعرج ورواها خالد الواسطي عن عبد الرحمن بن اسحاق
عن أبي الزناد عن الأعرج ورواها جعفر بن ربيعة عن الأعرج إلى آخر الاسناد بلفظ :
كل بني آدم يولد على الفطرة . ذكر ذلك أبو عمر بن عبد البر (فتح الباري ج ٣ ص
٤٩١) .

ورواها أحمد بن أبي بكر الزهري عن مالك : قال ابن حبان أخبرنا عمر بن سعيد
الطائي بمسند أنبأنا أحمد بن أبي بكر الزهري عن مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن
أبي هريرة : أن رسول الله ﷺ قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه
وينصرانه كما تنائج الابل من بهيمة جمعاء هل تحس من جدعاء » (صحيح ابن حبان ج
١ ص - ١٣٣) .

حديث حميد بن عبدالرحمن :

أُخرجته الذهلي في الزهريات من طريق الأوزاعي عن الزهري عن حميد عن أبي هريرة (فتح الباري ج ٢ ص ٤٩١) ورواه ابن حبان في صحيحه .

قال : أخبرنا الحسين بن عبدالله بن يزيد القطان حدثنا موسى بن مروان الرقي حدثنا مبشر بن إسماعيل عن الأوزاعي عن الزهري عن حميد بن عبدالرحمن عن أبي هريرة عن النبي ﷺ : قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » (صحيح ابن حبان ج ١ ص ٢٩٢) .

قال أحمد شاكر رحمه الله : إنه لم يجده في غير صحيح ابن حبان وفي إشارة الحافظ ابن حجر الآنفه الذكر .

قال أبو عبدالرحمن :

هذا حديث أبي هريرة روى عنه متواترا عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب ثم إن هؤلاء الجماعة ثقات أثبات مأمونون ونورد بعد هذا شواهد عن غير أبي هريرة كما يلي :

حديث الأسود بن سريع :

رواه عنه الحسن البصري ورواه عن الحسن : يونس بن عبيد والسري بن يحيى فأما رواية يونس بن عبيد فرواها عنه إسماعيل بن علية وهشيم ، قال الامام أحمد بن حنبل في مسنده : حدثنا إسماعيل هو ابن علية حدثنا يونس هو ابن عبيد عن الحسن عن الأسود بن سريع قال قال رسول الله ﷺ « كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها فأبواها يهودانها أو ينصرنها » (تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٤٣٢) ورواه النسائي في كتاب (السير) عن زياد بن أيوب عن هشيم عن يونس بن عبيد عن الحسن البصري قال : حدثني الأسود بن سريع . إلخ (تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٢٦١ وج ٢ ص ٤٣٢) .

وأما رواية السري بن يحيى فرواها الامام أبو جعفر بن جرير الطبري قال : حدثني يونس بن عبدالأعلى قال أخبرنا ابن وهب قال أخبرني السري بن يحيى أن الحسن بن أبي الحسن حدثهم عن الأسود بن سريع من بني سعد قال - ﷺ - « ألا إنها ليست نسمة تولد إلا ولدت على الفطرة فما تزال عليها حتى يبين عنها لسانها فأبواها يهودانها وينصرانها » (تفسير ابن جرير ج ٩ ص ١١٢ - ١١٣) ورواه ابن مردويه في تفسيره

بلفظ : ليست نسمة تولد إلا ولدت على الفطرة فها تزال عليها حتى يبين عنها لسانها (فتح الباري ج ٢ ص ٤٦٤) .

ورواه ابن حبان في صحيحه قال : أخبرنا الفضل بن الحباب الجمحي حدثنا مسلم بن إبراهيم حدثنا السري بن يحيى أبو الهيثم وكان عاقلا حدثنا الحسن عن الأسود بن سريع بلفظ : مامن مولود يولد إلا على فطرة الاسلام حتى يعرب فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه (صحيح ابن حبان ج ١ ص ١٣١ - ١٣٢) .

قال أبو عبد الرحمن : وقد وهم الشيخ ابن حمزة الحسيني في كتابه « البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث » (ج ٢ ص ١٤٧) حيث عزاه إلى سنن الدارمي باللفظ الآنف الذكر وقال : الأسود بن سويد « هو تحريف ، إنما هو الأسود بن سريع التميمي السعدي . قال أبو عبد الرحمن : وقد راجعنا سنن الدارمي (ج ٢ ص ٢٢٣) فما وجدناه روى غير نهى النبي ﷺ - عن قتل الذرية .

حديث سمرة بن جندب :

رواه البزار . قال رسول الله ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه » (مجمع الزوائد ج ٧ ص ٢١٨) .

ورواه البرقاني في مستخرجه من حديث عوف الأعرابي عن أبي رجاء العطاردي عن سمرة عن النبي ﷺ - كل مولود يولد على الفطرة (طريق الهجرتين لابن القيم ص ٥١٣) .

حديث ابن عباس :

رواه البزار بلفظ : أن النبي ﷺ - قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه » (مجمع الزوائد ج ٧ ص ٢١٨) .

حديث جابر بن عبد الله :

قال الامام أحمد : حدثنا هاشم أبو جعفر عن الربيع بن أنس عن الحسن عن جابر بن عبد الله : قال : قال رسول الله ﷺ - : « كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فإذا عبر عنه لسانه إما مذكرا وإما كفو را » (تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٤٣٢) .

تحقيق الألفاظ :

قال أبو عبد الرحمن :

حدث كل مولود يولد على الفطرة الذي رواه أبو هريرة وجابر والأسود وسمره وابن عباس تعددت ألفاظه كما مر بنا أنفاً واختلفت صيغته زيادة ونقصاً ولذا فلا بد من البحث في أسباب تعدد اللفظ أولاً وحكمه ثانياً وأى حكم يصح على هذا الحديث ثالثاً .
فأما تعدد اللفظ والصيغ فلها أسباب منها أن ينطق الرسول ﷺ بالحديث أكثر من مرة في أكثر من مجلس ، وربما كرر اللفظ في المجلس الواحد ثلاث مرات فيلزم الأخذ بكل ألفاظه إن كررها مختلفة. ولقد استدل شيخنا أبو محمد ابن حزم بحديث البخاري عن أنس من النبي ﷺ أنه كان إذا تكلم بالكلمة أعادها ثلاثاً حتى تفهم عنه (المحلى ج ٩ ص ٥٦٧) .

قال أبو عبد الرحمن :

إلا أنه ليس في هذا الحديث ما يؤيد تغاير ألفاظه في المجلس الواحد أما تغايرها في مجالس متعددة فلا إشكال فيه لأنه ﷺ - يتخول أصحابه بالموعظة ويشرع لهم في المناسبات والظوارئ ويلح على أوامره ونواهييه بين الفينة والفينة غير متقيد بلفظه السابق والأمة غير متعبدة بلفظ الحديث ، وقد يكون سبب اختلاف اللفظ أن كل راو يحدث بما سمعه من الرسول ﷺ وقد ينسى النص فيعبر بأي لفظ يدل عليه ، وقد يدرج في لفظه تفسير الراوي فيظن أنه نص عنه .

وإذا تغايرت ألفاظ الحديث فله حكمان :

حكم يتعلق بالراوى فيجب عليه عند التحمل أن ينتبه إلى النص ليؤديه كما سمعه وعند الأداء إن حفظ النص قاله وإلا أداه بمعناه ولمح إلى ذلك إما بقوله : أو كما قال أو قال بمعناه أو ما أشبه ذلك ، وبعضهم نهى عن التبليغ بالمعنى ونهى أن الحديث واجب التبليغ بالنص فإن لم يتيسر فالمعنى والمؤمن إنما يكلف طاقته والرسول ﷺ يقول : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » وعلى أى حال فحكم رواية الحديث بالمعنى هنا تحملاً وأداء ليس وراءه ثمة اليوم لأن تدوين السنة قد تم وفائدة الحكم أو عائدته للراوى وحده .. أما الحكم الثانى وهو المهم فيعود الى قبول ما روى بالمعنى وفي هذا تفصيل :

فإن كانت هذه الألفاظ متغايرة لا تألف على معنى واحد أى كل لفظ يحيل معنى اللفظ الآخر ولم يثبت أن الرسول ﷺ قالها في أوقات متفاوتة فهذا هو الحديث المضطرب

وهو مردود لأنه اضطراب يدل على عدم ضبطه وحفظه وللترجيح وجوه لا يتسع المجال
لذكرها ، أما الألفاظ التي لا تحيل المعنى فلا يضر تفاوتها وأما الإضافات والزيادات فتقبل
إن كانت من ثقة ، وقد يوجد عوامل تجعلها شاذة وإن كان راويها ثقة .

قال أبو عبد الرحمن :

واختلاف الصيغ والألفاظ في هذا الحديث لم تضره بحمد الله لأنها إما تصرفات
لا تحيل المعنى كرواية كل مولود ، ومامن مولود ، ومامن نمة ، وكل إنسان .. إلخ . وإما
ألفاظ تحيل المعنى كرواية « على الملة » ورواية « على الفطرة » إلا أن المحفوظ الراجح
بين .

رواية على الملة غير محفوظة :

قال أبو عبد الرحمن :

لفظة : (على هذه الملة) غير محفوظة من كلام النبي ﷺ ، بل المحفوظ (على
الفطرة) وإغا عبر الراوى بلفظ « على الملة » لأنه فسر الفطرة بالملة فروى اللفظ
بتفسيره ، وصاحب هذا الوهم : إما أبو صالح ذكوان وإما الأعمش - رحمه الله ، لأنه لم
يرو بهذا اللفظ من غير طريقهما ودليل على أن الوهم منها أمران :
أولهما : أنها اضطربا في هذا الحديث فرواه عنهما جرير ووكيع بلفظ الفطرة ورواه أبو معاوية
مرة بلفظ الفطرة ومرة بلفظ الملة ورواه عبد العزيز بن ربيعة بلفظ الملة .
وثانيهما : أنها خالفا رواية من هو أحفظ منهما فأين أبو سلمة وسعيد وهام وطاووس من أبي
صالح !!! .

وأیضا فالأحاديث عن الأسود وجابر وابن عباس وسمرة موافقة حديث أبي هريرة
الذي رواه عنه الحفاظ ولم يخالفهم إلا أبو صالح في رواية اضطرب فيها .
قال أبو عبد الرحمن :

وإن من يفسر الفطرة بالاسلام لا يقبل منه الاستدلال بأن الحديث ورد بلفظ « الملة »
لأن هذا اللفظ غير ثابت عنه ﷺ .

قال أبو عبد الرحمن :

ولعل قائلًا يقول : إن لم تحفظ لفظة « على الملة » فلفظة « فطرة الاسلام » محفوظة
وفطرة الاسلام في معنى الملة ، وتلك وردت في حديث الأسود بن سريع كما في رواية ابن

١ - أن في صحيحه من طريق أبي الهيثم السري بن عمار عن الحسن عن الأسود بلفظ :
« من مولود يولد إلا على فطرة الاسلام » .

«ال أبو عبد الرحمن : رأينا أن لفظة فطرة الاسلام غير محفوظة أيضا لأمر :

٢ - أنه روى عن الأسود بن سريع بلفظ « الفطرة » بأسانيد أصح ، وهي عند الامام أحمد من طريق يونس بن عبيد وعند أبي جعفر الطبري من طريق ابن وهب عن السري بن يحيى : بلفظ « الفطرة » أيضا . فصح أن الوهم من قبل مسلم بن إبراهيم .

٣ - أن رواية الفطرة توافق كافة الطرق عن أبي هريرة رضي الله عنه برواية الثقات الأئمة وأسانيدها أقوى من الاسناد الذي فيه السري وأكثر تواترا .

٤ - أن مدار الحديث على الحسن البصري يرويه عن الأسود وفي سماعه منه خلاف إلا أنه على نهج سماعه لا يرجح على رواية أبي سلمة بن عبد الرحمن وسعيد بن المسيب وهما بالأعرج وحيد وهم مجتمعون وإنما يقبل قول الثقة فيما يزيد من معنى لا يغير من المعنى المنفرد عليه .

زيادة العلاء غير مقبولة :

وفي رواية العلاء بن عبد الرحمن زيادة هذه الجملة :

« فإن كانا مسلمين فمسلم كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان في حضنيه إلا سريم

وابنها » .

قال أبو عبد الرحمن :

هذه الرواية من السنن التي يتابع بها مسلم الصحيح من حديثه . وروايتها المتفرد بها : « العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب المدني » صاحب مناكير » . قال أبو حاتم الرازي :
انكر من حديثه أشياء . أ هـ . وقد جرحه الأئمة : عثمان بن سعيد الدارمي ويحيى بن معين وابن عدي .

قال أبو عبد الرحمن : وغاية أمره أنه صالح الحديث إذا لم يخالف من هو أوثق منه .
ويشهد على تكارة هذه الزيادة أنها رواية لحديث أبي هريرة رضي الله عنه . بغير المعنى واللفظ الذي أتت به كل من روى عن أبي هريرة وهم في حدود العشرة من الأئمة الحفاظ . كما لم ترد في رواية غير أبي هريرة من الصحابة الذين رووا هذا الحديث فصح أن هذه الزيادة باطلة .

الزيادة في حديث جابر غير مقبولة أيضا :

في حديث جابر رضي الله عنه « حتى يعرب عنه لسانه فإذا عبر عنه لسانه إما شاكرا وإما كفورا » ويؤيد هذه الزيادة روايات الأسود بن سريع : حتى يعرب عنها لسانها حتى يبين حتى يعرب .

قال أبو عبد الرحمن :

تلك الزيادات غير مقبولات ، لأن حديث جابر من طريق أبي جعفر عيسى بن أبي عيسى ماهان الرازي ، وفي توثيقه خلاف

قال أبو عبد الرحمن : يرفع الخلاف ويقوى عدم الوثوق به أمور :

أولها : أن الجرح مقدم على التعديل لأن من يعرف حجة على من لا يعرف .
وثانيها : أن في رواياته مناكير كثيرة .

وثالثها : أنه خالف هنا الأئمة المشاهير وجاء بما لم يأتوا به .

ثم إن حديث جابر والأسود مدارهما على الحسن وفي سماعه من الأسود خلاف ، وعلى ثبوت سماعه فلانترك رواية أولئك الأئمة إلى رواية الحسن رضي الله عنه وهو واحد ثم لا يدري هل سمعه وأتقنه أم كان مدلسا ؟

زيادات محفوظة :

أما لفظة - أو يجسأه - ولفظة - كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحون فيها من جدعاء - وما في معناها من عبارات فهي قطعية الثبوت عن رسول الله ﷺ لأنها زيادات حفظها كثيرون من الأئمة كما مر في طرق هذا الحديث فصار بعضهم يقتصر على لفظ وبعضهم يورده كاملا وأكثر ما يكون الاختصار على بعض متن الحديث حينما يسوقه الراوي مستشهدا فيورده محل الشاهد من المتن كله .

وأما الاستشهاد بآية فطرة الله التي فطر الناس عليها فمن فعل أبي هريرة رضي الله عنه لم يرفع إلى النبي ﷺ . وقد صح ذلك في بعض طرق الحديث .

حديث الزهري غير مضطرب :

قد يظن أن الزهري مضطرب فتارة يرويه عن أبي سلمة وتارة يرويه عن سعيد بن المسيب ولهذا لم يرو البخاري غير طريق أبي سلمة . قال ابن حجر : وصنيع البخاري يقتضي ترجيح طريق أبي سلمة وصنيع مسلم يقتضي تصحيح القولين عن الزهري وبذلك

جزم الذهلي (فتح الباري ج ٢ ص ٤٩١) .

قال أبو عبد الرحمن :

ومما يرجح صحة ما ذهب إليه مسلم والذهلي : أن الحديث متواتر عن أبي هريرة وتلاميذه معاصرون للزهري . قال البخاري حدثنا أبو اليان أخبرنا شعيب ، قال ابن شهاب : يصلى على كل مولود متوفى وإن كان لغية من أجل أنه ولد على فطرة الاسلام إلى أن قال (القائل ابن شهاب) فإن أبا هريرة رضى الله عنه كان يحدث قال النبي ﷺ : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة » (فتح الباري ج ٢ ص ٤٦٤) .

قال أبو عبد الرحمن :

ولم تذكر هذه الطريق في الروايات السابقة لأنها منقطعة وهذه الرواية المنقطعة تفيدنا أمرين :

أولهما : أن لفظة « فطرة الاسلام » من كلام الزهري وليست من كلام الرسول ﷺ لأنه لما أسند الحديث في هذه الرواية وفي الروايات الأخرى الموصولة : قال : الفطرة ، ولم يقل : فطرة الاسلام .

وثانيهما : أن الزهري روى حديث أبي هريرة عن أكثر من واحد لأنه قال : فإن أبا هريرة رضى الله عنه كان يحدث وهذا يشي بأن الخبر مستفيض عنه ، وهذا ما ثبت فعلا بالأسانيد الأنفة الذكر عن سعيد وأبي سلمة وأبي صالح والأعرج وطاؤوس وغيره .
قطعية هذا الخبر :

قد يقال : هذا الخبر لم يصح إلا من طريق أبي هريرة فهو خبر واحد ، ثم هو عن أبي هريرة .

قال أبو عبد الرحمن :

وهذا سيقوله للامدة المعتزلة وجولد تسهير وأبو رية وعبد الحسين والقصبمي ومتعالم شأن يحور بمجلة العربى ، فأما أنه خبر أحاد فليست الأحادية بمجرد قاذحة ما لم تكن من أفات نصاحبها ، فإذا كان ثقة عن ثقة فالأخذ به واجب عقلا وشرعا ، أما عقلا : فلأن أصل الثقة أنه صادق ، واليقين يتبع الأصل فإن رددناه لاحتمال أنه كاذب ونحن نعرف أنه صدوق أو لاحتمال أنه واهم ونحن نعلم أنه حافظ كان هذا تغليباً للمرجوح وحكماً .
أه على الراجح وهذا لا يستقيم في بنية العفول .

ثم أن الأخذ بالمرجوح تفريط والمعقول أن نحاط في الاحتفاظ بالنص لأننا مكلفون به حتى يقوم دليل بطلانه فيكون لنا العذر ، ولا يستحيل عقلا أن يروى الحديث واحد ولا ترويه جماهير الصحابة وأكابرهم لاحتمال أنه روى عنهم ولكنه لم يبلغنا إلا من طريق هذا الواحد ودل على ذلك الواقع المشهود ، لأنه يحصل أن يسمع الجمهور من الناس الخبر أي خبر فلا ينقله إلا واحد أو اثنان .

ثم إن رد خبر الواحد يترتب عليه محال ، وهو أن غالب السنة روي أحاداً وتلقته جماهير الأمة بالقبول ولو كان لا يشهد إلا المتواتر لما كان يصح لنا من السنة شيء ومعنى هذا : أن الله لم يحفظ دينه ، وأن الرسول ﷺ ضاع تبليغه ، وهذا حكم تحيل قواعد الشرع ونصوصه ففي القرآن أن المرسل ﷺ خاتم النبيين والمرسلين إلى الناس كافة فكيف تنقطع الرسالة من جانب ويضيع الشرع من جانب آخر ؟ هذا محال سرعاً .

أما القرآن فلا يستغنى عن السنة ولا يفهم بغيرها ولا يفنى دونها ، وهذا مجالته في مناظرة القرآنيين . أما وجهه سرعاً فلأنه لم يرد من الشارع النهي عن الأخذ بخبر الواحد فكيف ينكر نفاة خبر الأحاد ما لا ينكره الشرع ؟! وإذا لم يرد بالنهي عن الأخذ به شرع فلماذا أن يكون الشرع أجاز الأخذ به أو سكت ؟!

فإذا كان أجاز الأخذ به ، فهذا واضح ، وهو ما نعتقد ، ومن أراد أمثلة لما ورد به التوسع من الأخذ بخبر الواحد فليراجع ما كتبه الشافعي في الأم وابن حزم في الأحكام وابن قيم الجوزية في الصواعق والشيخ ابن راتب في رسالة مستظلة وغيرهم كثيرون من جهازة الأصوليين .

قال أبو عبد الرحمن :

سنتزل في الاستدلال ، ونقول ههوه لم يرد بالأخذ به شرع ، وأنتم لم تثبتوا أنه نهي عنه ، فلا بد أنه سكت عنه إذ لا احتمال غير هذا ، فنبهت الحكم من جهة النظر فنقول : إن الأحادية لمجرد ما لبست علة إيجاباً ولا سلباً فلتقوم الخبر بمقومات غير كونه خبر أحاد لتشرط للواحد الثقة والعدالة وألا يشذ عن رواية الثقات فإن قيل : قد يكذب الثقة الصدوق فالاحتياط في رد خبره فالجواب : أننا مكلفون بالشرع أمراً ونهياً فالاحتياط أن لا يضيع منا النص . فإذا جاءنا خبر الواحد نظرنا : فإن كان كذباً أو مريباً الحفظ أو مخالفاً للثقات احتطنا برد خبره لأن البطلان راجح في جانبه وإن كان صدوقاً ثقة لم

يخالف الثقات أو نصوصاً قطعية الثبوت كان الحق راجحاً في جانبه فالاحتياط في الأخذ بالراجح لا المرجوح ، وإن قال واغش كالقصيمي : الصدق والعدالة لا يقاسان بالسنتيمتر الزمناه بما يضيق به جلده .

قال أبو عبد الرحمن :

فتقول له : إن كانت العدالة لا تعرف لأنها لا تقاس بالسنتيمتر فبأي شيء يرشح بالبناء للمجهول - النواب والمثليون ورؤساء الدول ؟ وبأي شيء يفرق بين الصدوق والكذوب ؟ بل بأي مقياس يرشح القصيمي من يخطب بنته أو أخته إن لم تكن العدالة معروفة ؟ وحل الله سبحانه يكلفنا ما لم تقدر عليه إذ يقول : « وأشهدوا ذوي عدل منكم » ؟ بل هل ضل أهل اللغة ، بل أهل كل اللغات في الآماد البعيدة إذ يضعون المضمون لألفاظ العدالة والنفقة والصدق ؟

إن هذه القولة شاهدة على أن القصيمي لا يفرق بين الحق والباطل .

قال أبو عبد الرحمن :

وخبر أبي هريرة رواء غيره ، وحتى لو لم يصح إلا عنه فإنه حق بلا مرية ، لأن أبا هريرة صحابي جليل صدوق ثبت مأمون لم يخالف خبر غيره من الصحابة ، وقد شهد له القرآن ونصوص صحيحة من السنة .

أما القدح في أبي هريرة الذي نوفي كبره محمود أبو رية وعبد الحسين شرف الدين فما أقاما دعواهما على سند موثوق وخالفوا الموثوق من كتب الحديث والتراجم واجماع الامة على قبوله . ويكفيك أن تراجعها إما كتاب من كتب الأدب لا تعنى بالنقد الموثوق وتستطرق ما فيه تدرأو إغراب ولو على حساب الدين والقيم ، أو نقل عن سيعي أو معتزلى منعصب لبدعته . وقد ناقشنا الدكتور محمد عجاج الخطيب ومنايخ أجلاء من أمثال الدكتور مصطفى السباعي والشيخ أحمد شاكر والعلامة سليمان الندوي ومحمد حمزة والمعلمي وغيرهم فكتشفوا عن الكثير من سوء نيتها وتخرصها ومجازفتها في النخل وعدم الثقة بمراجعها ولولا أنه بحث كفيلاً مؤتته وأنه يستبد بموضوعنا لنفسبناه والحق أبلغ بحمد الله .

دلالت سمعية :

قال تعالى : « فأقم وجهك للدين خفيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » الروم / ٣٠ .

وقال تعالى :

« وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون وكذلك نفصل الآيات ولعلمهم يرجعون » الأعراف/ ١٧٢-١٧٤ . وثمة أحاديث عن النبي ﷺ فسرت بها هذه الآية .

وقال تعالى :

« قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض (إبراهيم/ ١٠) فقول له تعالى أفي الله شك » يشي بفطرية هذه الحقيقة .

وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار قال : قال رسول الله ﷺ « يقول الله إني خلقت عبادي حنفاء فجاءتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحلت لهم » .

وقال تعالى : « وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضره منه » يونس/ ١٢ .
وقال ﷺ :

« عشر من الفطرة » .

فهذه النصوص منها ما هو في الفطرة . ومنها ما هو تفسير للفطرة .

مفهوم الفطرية في هذه النصوص :

قال أبو عبد الرحمن :

هذه نصوص قاطعة على أن الناس مفلحون على فطرة أولية استقام عليها من استقام وانحرف عنها من انحرف ولكن ما لبس قطعياً في هذه النصوص هو مفهوم الفطرة لا وجودها فقد اختلفت أنظار العلماء على هذا النحو :

١ - الفطرة مفتضى المعارف الأولية البديهية :

فليس معنى الفطرة أن الإنسان يولد عارفاً بأن الدين حق وأن الله حي ، وإلا لحالفنا مدلول قوله تعالى : (والله أخرجكم عن بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) ولكنه حين يستعمل عقله يجد أن لديه مبادئ أولية هي ما تسمى بالأفكار الفطرية أو أوائل العقول أو البديهيات ، قال شيخنا أبو محمد بن حزم : لا ذكر للطفل حين ولاده ولا تمييز إلا ما

لسائر الحيوان من الحس والحركة الارادية كمد رجليه وقبضها وتألمه من البرد أو الجوع أو الضرب ومعرفته الالهامية كأخذه التدي وتغييره بطبعه أي فطرته من سائر الأعضاء يفهمه دون سائر أعضائه كما تأخذ الشجر رطوبات الأرض والماء لبقاء اجسامها ثم منها ما أدركت بحواسها الخمس كعلمه أن لكل مفعول فاعلا وأن الجزء أقل من الكل وأنه لا يجتمع ضدان (الفصل لابن حزم ج ١ ص ٥ - ٦) .

وحقيقة هذه البديهيات :

أ - أنه لا يدري أحد كيف وقع العلم بها .

ب - أنه لا يشك ذو تمييز صحيح في أنها صحيحة لا امتراء فيها .

ج - أنه لا يطلب عليها دليل ، لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان ولا بد ضرورة أن يعلم ذلك بأول العقل ، لأنه قد يعلم بضرورة العقل انه لا يكون شيء مما في العالم إلا في وقت وليس بين أول أوقات تميز النفس في هذا العالم وبين إدراكها لكل ما ذكر مهلة ألبتة لا دقيقة ولا جلية .

(الفصل لابن حزم ج ١ ص ٦ - ٧) .

فوجود الله فطري لا لأنه اضطراري غير اكتسابي لا يعلم كيف وجد وإنما هو فطري لأنه حصل بدليل فطري بدیهی ووجود الله ثابت عفلا بدليل العلية ، فوجود الله معلوم بالفطرة لأن الصبي إذا وقعت اللطمة على وجهه يصيح ويقول من الذي ضربني وما ذاك إلا شهادة فطرية بأن اللطمة لما حدثت بعد عدمها وجب أن يكون حدوثها لأجل فاعل فعلها ولأجل مختار أدخلها في الوجود فلما شهدت الفطرة الأصلية بافتقار ذلك الحادث مع قلته وحقارته إلى الفاعل فبأن تشهد بافتقار جميع حوادث العالم إلى الفاعل كان أولى .

أ . هـ (تفسير الرازي ج ١٩ ص ٩٢) .

ووجود الله ثابت عفلا من فكرة الكمال المطلق وإلا ساهى فوجود الله فطري . لأن العمل في فطرته لا ينفك عند مرتبة قاصرة من مراتب الكمال .
قال أبو عبد الرحمن :

فمن حَسِرَ الفطرة بأنها مفتضى المعارف الأولية يقول : إن معرفة الله فطرية لأنها ثابتة بالبديهيات وهذه تسمى بالمبادئ ، الفطرية في عرف المعتلانية الحديثة التي تزعمها ديكرت وسيينوزا ولا بينتز ومالبرانتس .

طبيعة هذه المبادئ :

الأفكار الفطرية كما يرى ديكارت غريزة ليست مستفادة من الحواس وإنما مرجعها إلى قوة الفكر ، فهي أحوال ذهنية موجودة في النفس قبل أي تجربة (تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٦٩) وهي صادقة في نتائجها لأنها متميزة وواضحة ولأنها مبنية على صدوقية الله كما يقول ديكارت .

والبدئية هي أول معارف العقل والبدئية من كل شيء أوله وفي صفته ﷺ من رآه بدئية هابه أي مفاجأة وقول الطرماح بن حكيم .

وأجوبة كالأعرابية وخزها يباهها شيخ العراقيين أمردا

وبهذا تعرف أن مادة - ب - د - هـ - أصل في أول كل شيء ويدخل في ذلك المفاجآت وما يقوله الإنسان من غير روية ، وإن الأفكار التي يسمونها المبادئ الفطرية هي أول معارف العقل ولذا سميت بدئية ، ولها عند العقلايين هذه الأحكام :

- ١ - أنها تلقائية لذنية غير مكتسبة .
- ٢ - أنه لا يدري أحد كيف وقع العلم بها .
- ٣ - أنها سابقة خبرة النفس وتجاربها ولذا فهي معارف العقل ما يستقل عن خبرة الحس
- ٤ - أن ما ثبت بها يقيني قطعي بدئي ولا يتسك فيها إلا متحقيق .

حجية هذه المبادئ :

تستند هذه المبادئ في حجيتها إلى أنه يجمع عليها وأنها نوع علم ضروري وأنه لا يستقيم منهج عقل مع إنكارها البتة ، وأنه يثبت بها من الماورائيات ما لم يخضع لمختبر التجربة الحسية بعد ، وهي بعد هذا كله حواجز معصم الذهن من الخطأ .

وأيضاً فالمعرفة نستحيل إذا وكلت إلى الإدراك الحسي وحسده لأن الإدراك الحسي والتجربة إنما يخبرتنا بما يتعلق بحالة واحد من أحوال الشيء ، ولا يستطيعان أن يتناولوا كل الأحوال وإن ما يظهر للعقل بواسطة الحواس إنما هو مظهر الأسباب الخارجية الخداع لا ماهيتها الخفية التي لا نحس (مبادئ الفلسفة ص ٢٣٧ - ٢٣٨) .

قال أبو عبد الرحمن :

وعلى ضوء هذه المبادئ فإن العلم العقلي يميل إلى العموم والضرورة وبالتالي العقل الخالص أتتوا حقائق ما وراثية نازع فيها التجريبيون وسدوها خرافة الميتافيزيقا .

المبادئ الفطرية وقوانين العقل :

إن هذه المبادئ مكنوزة في عقولنا لا تستند الى حس ولا الى تجربة ولكنها ترجع إلى مبادئ رئيسيين :

أولها : التناقض ومبدأ التناوب

وثانيها : مبدأ السببية ومنه مبدأ العلية .

قال أبو عبد الرحمن :

ومن الأفكار الفطرية التي تقوم على اللزوم العقلي فكرة الكامل اللامتناهي وهي تأمل عقلي خالص وليست انطباعاً من محسوس كامل لا متناه !

وقد حصر أرسطو هذه المبادئ في ثلاثة قوانين وهي :

- ١ - قانون الذاتية ، وهو : أن كل شيء هو نفسه ، ويسمى قانون الهوية أو قانون الهوية .
- ٢ - قانون عدم الجمع بين النقيضين في شيء واحد في آن واحد ، وهو قانون الوسط الممنوع .

- ٣ - قانون عدم ارتفاع النقيضين ، وهو أن الشيء : إما أن يكون وإما أن لا يكون ويسمى بمبدأ الثالث المرفوع .

وبتأمل عقلي خالص تحكمه هذه القوانين تتبين معارف لم تستند الى خبرتنا الشخصية ، وسرت غموض يعد فيها منكرها من البله ويمكن ليست لهم عقول .

وقد حدث الخروج على هذه القوانين في علم الكلام كسألة الأحوال عند الأسعرية ولكنها مخالفت لم نعم على العلم ، بل الاجماع على انها من الحسنى الذي لا خفاء به ولكن الحملة العلمية على هذه المبادئ ، جاءت من قبل الفلاسفة التجريبيين الانجليز واستطاع النزاع الفلسفي في هذه المسائل :

- ١ - عدم التسليم بأن هذه المبادئ فطرية بل هي مكتسبة .

- ٢ - عدم التسليم بأن هناك عقلاً خالصاً مجرداً لا يستمد معارفه من الحس والتجربة

- ٣ - ما يسميه العقلائيون بالمبادئ الفطرية أو قوانين الفكر إنما هو نتيجة خبرة وتجربة ولكنها عميت في كل ما لا يحس ، ولهذا فالذين في المعرفة الحسية البحتة ومن هنا جاءت فكرة : خرافة الميتافيزيقا .

١ - الدليل الفطري

في مامضى من كلامنا على حديث : « كل مولود يولد على الفطرة » خرجنا الحديث ونفينا عن متنه ما ليس منه من تصرفات الرواة وأبطلنا المشاغب التي يشوش بها منكرو حجية السنة ، واستعرضنا مفهوم الفطرية من النصوص وغيرها لدى العلماء والفلاسفة والفقهاء ، فكان أول تلك المفاهيم : فهم من يرى أن الفطرية هي مقتضى المعارف الأولية البديهية وقد بحثنا بعض النقاط في هذه المسألة .
قال أبو عبد الرحمن :

وبدأ لي أن تكون هذه المسألة آخر ما نبهته من الآراء لأنها مسألة فلسفية بحثت يجب أن يسبقها التحقيق في الأحاديث والآثار والنصوص الشرعية ، وقيل مناقشة آراء العلماء في الفطرة أحب أن أستدرك هاتين الملاحظتين :

١ - ذكرت حديث « كل إنسان تله أمه يلكره الشيطان في حضنيه إلا مريم وابنها » قلت : أنه زيادة غير مقبولة لأن المتفرد بها العلاء بن عبد الرحمن وقد خالف جمهرة الحفاظ الذين رَوَوْا الحديث عن أبي هريرة .

قال أبو عبد الرحمن :

ولا يتوهم منوهم أنني أرد هذه الزيادة لعدم ثبوتها فقد رواها البخاري في صحيحه وأحمد عن أبي هريرة في عدة مواضع من مسنده بأسانيد صحيحة ولكنه حديث مستقل لم يضافه إلى حديث « كل مولود يولد على الفطرة » غير العلاء وفي إضافته يكون الاضطراب في المتن الذي يرد به الحديث ، فمحصل رأينا أنهما حديثان مستقلان وكلاهما صحيح .

٢ - ذكر الشيخ محمد المنجي في مختصر رسالة الفطرة لابن تيمية :

أن الترمذي روى عن أنس : قال رسول الله ﷺ : « كل مولود يولد من ولد كافر أو مسلم يولد على فطرة الاسلام ولكن الشياطين أنتهم فاجتالتهم عن دينهم فهودتهم ونصرتهم ومجستهم وأمرتهم أن يشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا » (١) .

قال أبو عبد الرحمن

وفي هذا الحديث فائدتان : أولاهما : رواية أنس له وثانيتهما : تفسير الرسول ﷺ

(١) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية من ٢٣٤ ج ٢ ط م صحيح

الفطرة بالاسلام الا أنتى لم أجد هذا الحديث فى جامع الترمذى فقد تتبعته فهارس شرحيه تحفة الأحوذى وعارضة الأحوذى ولم أجد بعد إلحاح شديد ، ولعل من اخوانى الباحثين من يهدينى إلى موضعه .

مفهوم الفطرية :

قيل : إن الفطرة هى مجرد الخلقة ، وقيل هى الجهل ، وقيل هى الخير ، وقيل هى الاستعداد للخير أو الشر . وقيل هى الغرائز ونوازعها ، وقيل هى معرفة الله بالضرورة ، وقيل معرفته بالبداهة . وقيل هى الاسلام ، وقيل غير ذلك .

١ - الرأى الأول :

أنها معرفة الله بالوعى والوجدان ، ومن حجج هؤلاء آية « واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفنهلكنا بما فعل المبطلون » قالوا : لقد لازم الانسان منذ القدم وبلاؤه عليه نفسه وسيطر على عقله ووجدانه الاحساس بوجود قوة خفية تسيطر عليه وتتحكم فى كل ما هو كائن من حوله وهذا الاحساس شىء طبيعى (أى فطرى) وليس منا من لم يشعر فى قرارة نفسه عندما تصفو روحه بوجود هذا السر الأعظم ، والذي يطس معالم هذا الشعور الطبيعى النابع من اعماق النفس تلقين المجتمع وشهوته ، ودليل فطرية هذا الاحساس أن الانسان مهما صعد بذاكرته فى تاريخ طفولته فلا يستطيع أن يحدد الساعة التى حدثت فيها عقيدته بالخالق لأنها اضطرابية نشأت قبل حدوث البراهين الدالة على وجوده ، إنها عقيدة نشأت سامة إلا أنها كبيرة الأثر فى حياة الفرد^(٢) . وهذا الوعى ليس الا حنان النفس فى اوقات مسفاتها الى الميثاق الاكبر الذى أخذه الله على بنى آدم يوم أنسأهم أول مرة^(٣) .

قال أبو عبدالرحمن :

والميثاق الذى أخذه الله على ذرية آدم اختلف فيه المفسرون والباحثون على أربعة

أحوال :

(٢) القرآن والعلم للدكتور الفتى ص ٢١ . ودائرة المعارف لمحمد فريد وجدى ج ١ ص ٤٨٣ عن كتاب : البرهان على وجود الخالق للمسيح بوشيت .

(٣) القرآن والعلم ص ٢٢

أولها : أنه استخراج ذرية آدم من ظهره كأمثال الذر ، وقد وردت في ذلك أحاديث وهذا مذهب المحدثين .

وثانيها : أنه استنطاق الأرواح وأنها مخلوقة قبل الأجساد ، وهذا مذهب محمد بن نصر وأبي محمد بن حزم .

وثالثها : أنه علامات ربوبيته ووجوده ، وهذا مذهب المتكلمين ومال إليه بعض المحققين من أهل السلف والأثر .

ورابعها : مذهب مستجد قال به محمد الحلي وموجزه أن الخطاب في اليهود والميثاق أخذه أنبيائهم عليهم .

تفسير الميثاق عند أهل الأثر :

يذهب هؤلاء إلى أن الله سبحانه استخرج من ظهر آدم ذريته وأخذ عليهم الميثاق الوارد في الآية الكريمة وحجتهم أحاديث رويت عن عمر وابن عباس وأبي هريرة وأنس وعبدالله بن عمر وعبد الرحمن بن قتادة وهشام بن حكيم وأبي الدرداء وأبي أمامة .

وآثار أخرى موقوفة على بعض الصحابة وأخرى عن بعض التابعين ولم يرفعوها وإليك

تخريجها بالاستقصاء والتفصيل :

الحديث الأول : عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه - رواه عنه مسلم بن يسار ونعيم بن ربيعة ورجل آخر لم يسم كناه الطبري بأبي محمد .

(أ) حديث مسلم بن يسار عن عمر :

فأما حديث مسلم بن يسار فرواه عنه عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب ورواه عن عبد الحميد زيد بن أبي أنيسة ، ورواه عن زيد مالك بن أنس ، قال أبو عبد الرحمن : ثم تواتر عن مالك .

قال يحيى بن يحيى اللبني حدثني مالك عن زيد بن أبي^(١) أنيسة عن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب سئل عن هذه الآية - « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » - فقال عمر سمعت رسول الله ﷺ يسأل عنها فقال رسول الله « إن الله تبارك وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه حتى استخرج منه ذريته فقال : خلقت هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره بشماله فاستخرج منه ذريته فقال :

(١) مرطاً مالك بهامش المتن فيلجى ج ٧ ص ٢٠١-٢٠٢ .

سألت هؤلاء للنار ويعمل أهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله فقيم العمل ؟ قال : فقال رسول الله ﷺ إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله به النار» .
وقال أبو عيسى الترمذى :

حدثنا الأنصاري أخبرنا معن أخبرنا مالك بن أنس عن زيد بن أبي أنيسة عن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب عن مسلم بن يسار أن عمر بن الخطاب^(٥) .. الخ .

رواه عن معن غير الأنصاري : إسحاق بن موسى ورواه عن مالك غير معن وغير يحيى الليثي كل من أبي مصعب الزبيري وروح بن عبادة وسعيد بن عبد المجيد بن جعفر والقعنبي وقتيبة وابن وهب ، ورواه أبو داود عن القعنبي والنسائي في السنن الكبرى - عن قتيبة والترمذي عن إسحاق بن موسى عن معن وابن أبي حاتم عن يونس بن عبد الأعلى عن ابن وهب وابن جرير عن روح وعن سعيد بن عبد المجيد^(٦) .
قال أبو عبد الله الحاكم :

حدثنا أبو عبد الله محمد بن يعقوب النسيباني حدثنا حامد بن أبي حامد المقرئ حدثنا إسحاق بن سليمان قال : سمعت مالك بن أنس ثم ساق الإسناد والنص الآنف الذكر .
ورواه الحاكم أيضا عن طريق عبد الله بن مسلمة عن مالك فقال : أخبرني أبو بكر ابن أبي نصر حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى حدثنا عبد الله بن مسلمة فيما قرئ على مالك ثم ساق الحديث بإسناد مالك له .

وقال : صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه^(٧) .

ورواه ابن حبان في صحيحه فقال : أخبرنا عمر بن سعيد بن سنان والحسين بن إدريس الأنصاري قالا : حدثنا أحمد بن أبي بكر عن مالك عن زيد بن أسلم والآنف الذكر^(٨) .

(٥) : تحفة الأحوف ج ٨ ص ٤٥٢-٤٥٦ .

(٦) : تفسير ابن كثير ص ٢٦٢ ج ٢ ومسنند الإمام أحمد ج ١ ص ٢٨٩-٢٩٠ بتحقيق أحمد شاكر .

(٧) : المستدرک للحاکم ج ٢ ص ٤٣٢-٣٢٥ .

(٨) : موارد الظمان للهيثم ص ٤٤٧ .

فمدار هذا الحديث على أربعة هم الامام مالك ومسلم بن يسار وعبد الحميد بن عبد الرحمن وزيد بن أبي أنيسة. فأما مسلم بن يسار الجهني فقال الحافظ بن حجر عنه : إنه بصرى ثقة وثقه العجلي وابن حبان عن الثقات^(٩) ولكن الحافظ أبا عمر بن عبد البر ذكر أنه مجهول وأنه مدني وليس بمسلم بن يسار البصري وغير معروف بحمل العلم^(١٠) . وقد لاحظ هذا الذهبي فقال : المصري لا البصري^(١١) .

وعلى هذا يكون غير مسلم الذي وثقه العجلي وابن حبان كما ذكر الحافظ ونقل ابن عبد البر عن ابن أبي خيثمة في تاريخه أنه قرأ على يحيى بن معين هذا الحديث فكتب بيده على مسلم بن يسار : لا يعرف^(١٢) .

قال أبو عبد الرحمن :

هو قطعاً غير مسلم بن يسار الأموي المتوفى عام ١٢١ هـ لأن هذا أموي وذاك جهني .

وليس بمسلم بن يسار المصري الطنيزي مولى الأنصار المتوفى في عهد هشام بن عبد الملك لأن هذا مولى وذلك جهني فهو إذن مجهول ، وإن عرف أنه مدني فهو مجهول الحال لم يعرف بحمل العلم وعلى فرض أنه أحد هذين فكلاهما لم يلق عمر ، فالحديث : إما منقطع وإما براوية مجهول الحال ، وكونه مدنيا لا يخرج عنه عن جهالة العين .

أما عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد فهو ثقة وثقه جماعة ولم يذكر له الحافظ جازحاً^(١٣) .

وأما زيد بن أبي أنيسة فهو أبو أسامة الرهاوي الحافظ .

قال أحمد :

في حديثه بعض النكارة وهو على ذلك حسن الحديث^(١٤) وقال المروزي : سألت أحمد عنه فحرك يده وقال : صالح وليس هو بذلك ، ولكن قال الحافظ : متفق على الاحتجاج

(٩) التهذيب لابن حجر ص ١٤٢ ج ١٠ .

(١٠) تحفة الأحوذى ٤٥٦ ج ٨ .

(١١) ميزان الاعتدال ج ٤ ص ١٠٨ .

(١٢) شفاء العليل لابن قيم الجوزية ص ٢٤ .

(١٣) التهذيب ج ٦ ص ١١٩ .

(١٤) ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٩٨ .

به وتوثيقه ، ثم نقل كلام أحمد الآنف الذكر . واعتمد على الاحتجاج به برواية البخاري عنه في الصحيح (١٥) .

(ب) حديث نعيم بن ربيعة :

رواه زيد بن أبي أنيسة عن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب عن مسلم ابن يسار الجهنني عن نعيم ورواه عن زيد كل من عمر بن جعشم وأبو قرّة بن يزيد ابن سنان الرهاوي .

أما رواية عمر بن جعشم فقال أبو داود عن محمد بن مصفى عن يقية عن عمر بن جعشم عن زيد بن أبي أنيسة .. إلخ بالنص الآنف الذكر (١٦) .
وأما حديث أبي قرّة بن يزيد بن سنان فذكره الدارقطني كما نقله عنه الحافظ بن كثير (١٧) .

وساقه البخاري في التاريخ باسناد ليس فيه زيد بن أبي أنيسة فقال : قال محمد بن يحيى أخبرنا محمد بن يزيد سمع أياه سمع زيدا عن عبد الحميد .. إلخ (١٨) .
وبهذا يتضح أن مالكا رواه منقطعا ، وأن عمر بن جعشم وأبا قرّة ومحمد بن يزيد وصلوه ، ويرى الدارقطني أن قولهم أولى بالصواب (١٩) وأن مالكا لم يذكر نعيما لأنه لا يعرف عند أهل العلم وهذا من تدليس الأئمة (٢٠) ويرى غير الدارقطني أن قول مالك أولى لأنه إمام حافظ (٢١) وقد نقل الحافظ عن الثقات لابن حبان نعيم بن ربيعة الأزدي ثقة (٢٢) وقال الذهبي : لا يعرف (٢٣) وقال ابن عبد البر : لا يعرف بحمل العلم (٢٤) .
(ج) حديث الرجل المجهول عن عمر .

(١٥) هدي الساري لابن حجر ج ٢ ص ١٦٢ .

(١٦) التهذيب ص ٢٩٨ .

(١٧) قصص الأنبياء لابن كثير ص ٤٩ ج ١ والبداية والنهاية ص ٩٥ ج ١ .

(١٨) التاريخ الكبير للإمام البخاري ص ٩٧ ج ٤ قسم ٢ م ٨ ط حيدر آباد عام ١٣٦٠ هـ .

(١٩) شفاء العليل ص ٢٤ .

(٢٠) يراجع ماكتبه أمين الخولي عن تدليس مالك في ترجمته له ص ٤٩٨ وما بعدها ج ٣ .

(٢١) التهذيب ج ١٠ ص ٤٦٤ .

(٢٢) ميزان الاعتدال ج ٤ ص ٢٧٠ .

(٢٣) شفاء العليل ص ٢٤ .

(٢٤) تفسير ابن جرير ص ١١٤ ج ٩ .

قال ابن جرير حدثنا ابن حبيد حدثنا حكام عن عتبة عن عمارة عن أبي محمد رجل من المدينة قال : سألت عمر بن الخطاب عن قوله « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم » قال :

سألت النبي ﷺ عنه كما سألتني فقال : « خلق الله آدم بيده ونفخ فيه من روحه ثم أجلسه فمسح ظهره بيده اليمنى فأخرج ذراً فقال : ذراً ذراتهم للجنة ثم مسح ظهره بيده الأخرى وكلتا يديه عين فقال ذراً ذراتهم للنار يعملون فيما شئت من عمل ثم أختم لهم بأسوأ أعمالهم فأدخلهم النار ».

قال أبو عبد الرحمن :

حكام هو ابن سلم الكنانى يحدث بالغرائب عن شيخه عتبة بن سعيد وشيخه هو عتبة بن سعيد الكوفى الرازى ثقة .

رأبى فى حديث عمر :

١ - لم يرو عن عمر إلا من طريق نعيم أو من طريق رجل لم يسم .

٢ - لم يروه عن دون عمر إلا عبد الحميد ولم يروه عن عبد الحميد إلا زيد ولم يروه عن زيد إلا مالك وذلك حسبما وصل إليه علمنا من كتب السنن .

٣ - فى سند ابن جرير حكام بن سلم - وأبو محمد رجل من المدينة - قال أبو عبد الرحمن ولا حجة فى مجهول .

٤ - مسلم بن يسار إما مجهول الحال وإما لم يدرك عمر .

والخلاصة أن هذا الحديث لا يحتج به لمجرده .



النسبية ومنطق المسلم

في منطق الفكر المسلم : أن الله سبحانه وتعالى خلق هذا الكون وفق نواميس مضبوطة مطردة تحكمه .

والعلم الحديث لا يزال يشجع هذا الايمان باكتشاف القوانين التي خلقها الله .
وتفكير البشر المخلوق مربوط بحسه الظاهر والباطن : فيستحيل معنى لا مادة له في مشاهداتي الحسية .

وقانوننا الفكري مصوغ من قانون الله الكوني : لهذا يرفض عقلي التصديق بالمستحيل واندور والتناقض بالنسبة لحسي وتجربتي وبالنسبة لحس غيري وتجربته .
وكل فكرة تفرضها عقولنا فأثما هي بالنسبة لقانون الطبيعة الذي فرضه خالق الفكر والطبيعة .

نظرية النسبية تؤكد حقائق الغيب : في الجنة - وهي حقيقة مغيبة عن حسنا في هذه الدنيا - لبن وعلى وخمر .

ولكن ذلك ليس كلبنا ولا كعسلنا ، ولا كخمرنا .
وفيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .
إن اللبن والعسل والخمر عندنا ألفاظ تستمد معناها من مذاقنا لأعيانها ، ونحمل حقائقها أسماؤها من اصطلاحنا عليها .

أما النعيم المغيب عنا الآن فيحمل اسم الموجود عندنا ويختلف معناه .
فلا يجوز بعد هذا أن نسبعد لبنا غير لبنا : لأن لبن الدنيا لبن بالنسبة لذوقنا واصطلاحنا ، ولبن الجنة ذو حقيقة بالنسبة لحسنا في الآخرة .

وهنا أحذرك من مغالطات الألفاظ فلا تظن أن الايمان بالغيب إيمان بخلاف الواقع وإنما هو إيمان بالواقع المغيب ، وفي أخبار ربنا أن هناك يوما كألف سنة مما نعد فمد يكون الخبر على المجاز وقد يكون الخبر على حقيقته وفق قانون النسبية .

إن الزمن عندنا بالنسبة لقياس حركة الشمس ولكننا لا ندري نسبة القياس للزمن عند الله ، إن علمنا نبي نبيه وفق قانون النسبية .

وعلم الله مطلق لا تضبطه نسبتنا المحدودة وفي القرآن الكريم - وهو أصدق الحديث « والشمس تجري لمستقر لها » .

وبعض متسرعي العلم الحديث يقول : إنها ثابتة ، ولكن يجب ملاحظة أن العلم الحديث نسبي .

فإذا كانت الأرض متحركة في تصورهم ضمن المجموعة الشمسية فهي ثابتة بالنسبة لمن في الأرض .

ولكن ما يدرينا عما إذا كانت الشمس والكواكب التي تدور حولها تدور حول كوكب آخر ؟

إننا لا ندرك حركتها إلا من جهة الكوكب الآخر الذي تدور هي حوله . وهذا ما لم يصل إليه بجهر العلم الحديث بعد .

إن الفكر البشري بموجب نظرية النسبية يرغب النفس على احتمالات عديدة مغيبة تتحقق بأحدها مدلول قول الله تعالى خالق الحقيقة « والشمس تجري لمستقر لها » . قوانين الايمان بالله قوانين علمية تجريبية :

النظرية النسبية تأصل التفنين بها من التجربة لا من التصور العقلي ، وقد قررنا في موضع سبق : أن تفكيرنا بالنسبة لاحساسنا .

فهل يعني هذا أن الأدلة العقلية لا تثبت إلا المجرب ؟ وهل نقف إيماننا بالغيب إلى وقت مشاهدتنا له ؟

كل هذا لا يقوله مسلم .

ولكنني افترض أنني أخاطب من استحال عليه الايمان بغير المجرب ، فأقول :

إن أدلتنا العقلية مثبتة من حسنا وخبرتنا والخبرة حس وزيادة .

فالأدلة ذاتها تجريبية ولكننا نصل بها إلى الايمان بغير المحسوس .

فغيب الله غير محسوس لأنه ماسمي غيبا إلا لغيابه عن حواسنا ولكننا اهتدنا إليه بالأدلة الحسية .

وحده الأدلة الحسية هي الخلاصة العقلية من نمرة حسنا وتجربتا .

والتجربة لم تستمد وجودها من ذاتها بل من أحكام العقل وهذا فمسلوب العقل

لا يستفد من تجربته إلا مصادفة .

وكل اكتشاف علمي بدأ بتجربة صغيرة ثم انتهى إلى الايمان بتائجها في إدراك غير المحسوس من حقائق الوجود .

فلما أصبح غير المحسوس محسوسا كان الايمان بوجوده تحصيل حاصل .
إلا أنه كان حقيقة حاضرة بعد أن كان حقيقة مغيبة ، والعالم في المختبر محكوم بقوانين العقل مشدود بلوازمه وبعد هذا كله فالنصوص الشرعية أخبرت بحقائق هذا الكون دون مختبرات أو معامل في أيدي الناس .
ولما اتسعت آفاق العلم الحديث كان مقياس صدق مختبراته أن يصدقه خبر خالق الحقيقة .

وبالاستقراء لم نجد نصا قطعي الدلالة يخالف حقيقة قطعية .
فكل هذا يعطي لزوما عقليا بأن ذلك الخبر خبر خالق الحقيقة ، وذلك الاكتشاف خبر مرئاد الحقيقة .
ولا نستطيع أن نعطل هذا اللزوم وقوامه خبرتنا التجريبية .

نسبة الفلسفة ونسبة العلم :

وتقول نسبة الشكاك : لا حقيقة في الوجود ، وإنما الحقيقة بالنسبة لمن يعتقد بها ، وهذه نظرية رعناء فرغنا من الرد عليها في غير هذا الموضع ، وإن كانت دعابة فهي ساجدة .

وتقول نسبة (اينشتاين) العلمية :

كلمة (طويل) كلمة فارغة لامتني لها إلا بنصور ما هو أقصر ، ولو لم يوجد القصير لما كان للطويل معنى .

والخندق لا يمين له ولا يسار إلا بالنسبة إلى اتجاهي . والنهر له يمين ويسار بالنسبة لاتجاهه .

والفراغ موجود بالنسبة لجسمين منحازين ، وهكذا .

وعلى هذا القانون بنى أبو محمد بن حزم جدك العلمي ، وأصل لذلك تأصيلا جيدا في كتابه (التقريب) .

نسبة حقاء وأخرى ذات مغزى :

نسبة الطبيعة هي نسبة العلم والاكتشاف ولا يتصور العقل غيرها .

المنطقى المفضوح عندما يقول الشاك : لامعنى للطول إلا بالنسبة لاعتقادى
وأسماءك .

قال أبو عبد الرحمن : هذا دفع للحقيقة بالراح ، وهو مرفوض عقلا من ناحيتين :
أولاهما :

ان الاعتقاد لا يد أن يرجع إلى برهان وإلا كان اتباعه ترجيحاً من غير مرجح .
فإن ظل الشاك عن هذا الأصل تقطعت به السواقى .
وأخراهما : أن وسائل المعرفة مشتركة بين الشاك وغير الشاك - وتنتج هذه المقدمات واحدة
عند الاستخدام الصحيح .

فاذا أرينا الشاك وغيره جرمين متحازين ذوى أبعاد مختلفة : كان للطول معنى لا
بالنسبة للاعتقادين بل بالنسبة للجرمين .

أما نسبية (اثنتان) فلا تعتمد على سلايين القوانين الطبيعية والرياضية والمنطقية
فحسب .

بل جوهر أصالتها فى احترادها إذ لا يوجد حتى الآن حادثة أو قانون يتعذر تفسيره
بالنسبية .



برهان العقيدة برهان التشريع

في ديننا الاسلامي جانب تعبدي محض كالصلاة والصيام والحج ، وفوق كل ذلك الشهادتان وهذا الجانب هو صلة العبد بربه ، ولكن الاسلام جعل لذوى الأمر من المسلمين قوامة عليه ، فكل من تارك الصلاة وجاحدها والساحر وتارك الزكاة والمترد وشاتم الدين .. إلخ سل الله عليهم سيوفا بأيدي من جعلهم الله خلفاء في الأرض ، ولا يغمد هذا السيف : أن الناس أحرار في عقيدتهم ، ولكن جاهلية القرن العشرين نسفت الجانب التعبدي من حياتها وتهكمت بالعبادة فضلا عن توهم أنهم سيحمونها . وكان في ديننا الاسلامي جانب سلوكي تترتب عليه عقوبات شرعية من مالية وبدنية إلا أن جاهلية القرن العشرين ناقضت هذا الجانب تماما وطبعي تعطيلها تلك العقوبات ومن ذلك الجانب أبواب المعاملات من بيع وإجارة .. إلخ ، ولكن جاهلية القرن العشرين خرجت تعمدًا على مقاصد الشريعة في أبواب المعاملات وركضت ركضا مروعا لاهنة وراء المادة بالربا المحرم الذي هو أقبح وسيلة إلى الجشع ، وهذه المحادة لدين الله من كل جوانبها بواعث : منها واقع المسلمين السيئ من ناحية قوتهم وعلمهم وواقع بعض المسلمين المسيئين الذين يتحيلون على المحرم باسم الاسلام نفسه ، كهؤلاء الملاهتين وراء الربا وبيع العينة ومنها جهل العصريين بديننا وانخداعهم بنظام غيرهم ، ومنها قوة عدونا وعلمد والمحااجة لهذه المحادة - إن كانت من مسلم - انجبه النقاش إلى اتهام إيمانه وإرجاعه بالبراهين إلى اليقين بأن الله حق وبأنه بعث رسوله حقًا ، وأنزل قرآنه حقًا ، وبأنه صادق حقًا ، وبأن التشريع له وهو أولى به حقًا ، وإن كان من كافر حاججناء بأن واقع المسلمين غير الاسلام ، ولاندعو إلى تني ، يوجد بين المسلمين وهو غريب عن الاسلام لمجرد أنهم مسلمون ، وإنما ندعو إلى الاسلام من غير الصافي ثم نحاجد من ناحية فساد وبطلان وظلم وجور وجهل ونقص كل هذه الأنظمة المضادة للتشريع من واقع التجربة ثم نحتج لكل جزئية شرعية بهذه السلسلة الذهبية من البراهين فنقول : هذا حكم صبح ثبوته عن الرسول ﷺ .

«صحيح عقلا أن هناك رسولا بشريا تبلغ عن ربه ، وصحيح عملا أنه معصوم من الخطأ ، الكذب والجهل ، وصحيح عقلا أن الله موجود وأنه كامل لا متناه بكماله ، وبهذا يلزم عقلا أن خبره أولى بتدبيرنا من رأينا نحن . لأن من هذا شأنه لا يعتريه سهو أو نقص أو جهل أو كذب ، وهو أعلم منا بأنفسنا .



طبيعة التفكير العربي لمسلم

إذا تأملت النصوص الشرعية الصحيحة رأيت تحديدا دقيقا لأبعاد السموات والأرض وسماك كل طبقة يقاس بمئات الأعوام ولعل هذه الأبعاد والمقاييس توزن بسرعة الصوت أو الضوء أو أسرع من ذلك الله أعلم . وأنصاف المثقفين الذين ينكرون سبع سماوات ومن الأرض مثلهم مخدوعون بالعظيم القليل من قدرة الله ذلك العظيم القليل الذي شاء الله أن يكون في قدرة العلم الحديث اكتشافه فماذا يقول هؤلاء ؟ .

يقولون : إن العلم الحديث بأرصده ومجاهره وتلسكوباته وشتى أجهزته الدقيقة اهتدى إلى الملايين من الأفلاك ولم يجد السماوات وطبقاتها السبع إنما هي أفلاك متناثرة ونحن نقول :

أولا : إن عمر العلم الحديث لا يتجاوز مائتي سنة وبينكم وبين السموات مئات كثيرة من السنين لو جنحتم إليها بسرعة الصوت والضوء .

ثانيا : صفوا لنا حدود الكون بعد بلايين الأفلاك كيف تنتهي أبعاده وأقيموا لنا البرهان على أنه لا وراء لما انتهيتم إليه وأن كون الله كله محدد مميز في قبضتكم العلمية .
ثالثا : قد يكون كل ما أثبتتموه من مشاهدات وصفات عن هذه الأفلاك أمرا ثابتا في الواقع صحيحا لا مرية فيه فليس يبعد أن بعلمكم الله ظاهرا من الحياة الدنيا ، والمفكر المسلم لا ينكر أمرا ثابتا ، ولكن الذي لا يميزه المنطق هو التصديق بكل ما نفيتموه مما لم تعلموه لأن نفيكم عدم علم وليس عدم العلم كالعلم بالعدم .

وكون الله أرحب مما تتصورون . ونحن أصغينا هداية ربنا الذي خلق هذا الكون فعلمنا علما لا مرية فيه أن سماء الله الدنيا - وهي أقرب السموات لنا - لن تكون في مشاغل البشر ولم يجتزها رسول الله - ﷺ - ولم تفتح له (في المعراج) إلا بأذن ربه وعلمنا أنها في حراسة الملائكة .

ولهذا جزمنا بأن اكتشاف العلم لو تضاعف فصار اكتشاف سنة بثانية فإنه سيظل مشغولا بعوالم دون السماء الدنيا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، والذي يجعل العقول

تدعن لهذا شيء واحد هو تمحيص البشر لتصورهم بحيث يشعرون بأن هذا الكون أرحب مما يتصورون .

رابعاً : ليشعر أنصاف المثقفين في شرقنا ان هذه الهالة في تعداد الكواكب وأبعادها ليست سوى اكتشاف جديد للعلم الحديث وليست من خلق العلم الحديث لأنها موجودة قبل العلم الحديث وبعده وقد كان العلم عنها غافلاً .

وهالة الاكتشاف من هالة المكشف - بالبناء للمفعول - فما كان العلم الحديث عظيمًا ، إلا لأنه اكتشف عظيمًا فأرجو ألا تلهينا عظمة الاكتشاف عن عظمة الخلق ولا عظمة المكشف عن عظمة الخالق فعظمة الخالق أزلية .

قل أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها .

إن طبيعة التفكير العربي المسلم تعنى احترام العلم الحديث في نتائجه ومقرراته الملموسة ولكن ذلك وفق المنطق ، وتعنى أيضاً أن صدق العلم الحديث لا ينافي صدق الشرع ولكن العلم إذا كان ظنياً أو من باب النفي غير المحصور لا يعتبر مصدراً يعارض الشرع بل خير خالق الحقيقة أولى من خير مكتشفها .



دور العقل في تلقي النصوص

مما لم يكن مسلماً به - عند أكثر باحثي هذا العصر ومؤلفيه - هو وجود منهج للسمعيات أي : التي مصدرها ما سمع من الكتاب . أو من السنة عن طريق المخبر الصادق . معناه : إيمان الفرد بها إيماناً دون بحث عقلي .

قال أبو عبد الرحمن - فتح الله عليه - : مما نجزم عليه ونؤكد القول به (تقريباً إلى الواحد الأول - جل شأنه - يوم فقرنا إليه) : هو ضرورة هذا المنهج في تلقي السمعيات . ونقول ضرورته ، لا وجوده فحسب ! . وهو رأى لا نعجز عن دعمه في أي وقت وبأي مكان ؟!

أما الذين ينازعون في التسليم بهذا المنهج : فأقائهم كثيرة : منها : أنهم لم يعرفوا دور العقل في تلقي الأخبار والأوامر والنواهي السمعية ، وأنهم : غير أصيلين في فلسفاتهم . إذ يجعلون دور السمع قانوناً في مصادر المعرفة وأنهم تأثروا بشبه من يقول : أن السمعيات أكثرها ظني : أما لنزاع في ثبوتها أو لنزاع في دلالتها . بحكم ما تضافر على السنة النبوية - بوجه خاص - من معاول هدم نحتها من كل جانب . فأما جهلهم بدور العقل في تلقي الأخبار والأوامر والنواهي السمعية ، فلأنهم استخدموا طاقاتهم العقلية في رد الخبر : إما بتأويل دلالاته ، أو التذكير في ثبوته عن الشارع ، فقائلوا : العقل هو المحكم على هذه النصوص . فما قبله فاقبله ، وما رده فأردده . وهو قانون أصله « الرازي » و « أبو حامد الغزالي » و « أبو المعالي الجويني » وغيرهم وغيرهم ..

قال « الجويني » : إن وجود الباري تعالى وحياته وإن له كلاماً صدقاً لا يثبت به سمع . فأما من أحاط بكلام صدق ونظر بعده في جواز الرؤية وفي خلق الأفعال وأحكام القدرة مما يقع في هذا الفن بعد نبوت مستند السمعيات لا يمنع اشتراك السمع والعقل فيه ^(١) . قال أبو عبد الرحمن : إذا ثبت مستند السمعيات : لم يجوز للعقل أن ينظر في جواز ما

(١) الجويني للدكتور فوقيه حسن محمد حسن - ضمن سلسلة أعلام العرب ص ١٣٤ - ١٤٤ عن كتاب الميرزا .

أثبتته السمع أو عدمه ، ويمتنع اشتراك السمع والعقل في ذلك النظر ، على الصيغة التي ذكرها « الجويني » - عفا الله عنه - فما جاز للعقل قط - للأمور التي سنوضحها لاحقا بإذن الله - أن يكون حاكما ، والسمعي الذي ثبت مستنده محكما عليه .

وقد يقال : مات « الغزالي » و « الجويني » و « الرازي » و « الباقلاني » و « الشهرستاني » وغيرهم من أهل ذلك القانون الخاطيء ، وكفانا مؤونة تزييفه و « شيخ الاسلام ابن تيمية » صاحب « العقل والنقل » و « نقض المنطق » و « الرد على المنطقيين » .. فما كلفنا بشيء نزعته فائدته ؟!

قال أبو عبد الرحمن : أنه وجد من يغذى كلام أولئك الذين رد عليهم « ابن تيمية » ويحتج به ويضيف اليد : شعوبة المستشرقين ويطعمه ببعض آراء الفلسفة الغربية المعاصرة على أنه من بنات أفكاره ، كما فعل « القصيمي » في كتابه « العالم ليس عقل » وأيضا فإن مادة الجدل في « العقل والنقل » تحولت إلى موضوع جديد (أو - بالأصح - إلى موضوع أرحب) فكانوا في السابق يخوضون في مسألة : وجود الله وقدمه ، وحدوث العالم ، ونسب الصفات أو نفيها ، ويفتتون - بجانبها - مسألة العقل والنقل هل يتعارضان ، أم يتفقان ؟ وما الحيلة إذا تعارضا ؟.. أما اليوم : فكان الأفق أوسع ، ولم يعد البحث قاصرا على القديم والحادث ، والممكن الوجود ، والواجب الوجود ، بل الأمر تقديس للعقل مطلق ، وتشكيك في المسموع في كل ما يقال : إن العلم أو الطب أو الكشف الكوني يعارضه ، أوكتشف كل ذلك أو بعضه عن عدم صحته أو ثبوته ، أو كشفت الأيام عن زيفه .. و « القصيمي » - مثلا - يذكر : أن المسلمين يفتنون المحدث : بالحفاظ ويسمون الله : بالحافظ ، ولكنهم لا يسمونه : العاقل ، أو المفكر .. ولا يسمون : عبد العاقل . أو عبد المفكر ، ويستدل بهذه العودة على أن الاسلام يلغى قداسة العقل ، ثم يقرر هو - بدوره - ضرورة تحكيم العقل في كل النصوص !!.. فلو أن الموضوع - إذن - أصبح أكثر إلراوة من ذي قبل ، وأنه سيكون لنا رأي أصيل في الموضوع انما - رغم استفادتنا مما كتب ابن تيمية في العقل والنقل وما ألف في المنطق وعلم الملل والنحل والآراء الفلسفية - ما كنا لنكلف بهذه الدراسة ... ونعود إلى ما قلناه عن جهل هؤلاء ، بدور العقل في تلقي النصوص ، وإذا تقرر : عدم جواز رد النص إذا لم يرنح له العقل - كمنهج للتلقى - سرر : أن دور العقل : هو دور الفهم ، والتكيف مع النص ، ولا بدع في ذلك إذا كان ما في أخبار الله وأخبار الصادق المصدق - ﷺ - من حديث عن المعاد والنشأتين وصفات

الله .. الخ هي من الاشياء التي يقصر العقل عن ادراكها بأكثر مما اوضحه الشارع ، لا أن العقل ينكرها ، ولا يقال عن كل ما لا يدركه العقل : ان العقل يعارضه ، ولكن كل ما فهمه وأدركه ولم يرتج اليه : يجوز ان يقال انه عارضه - بغض النظر عن التماس ما هو الصواب : أبحاث النص المثبت ، أو العقل النافي ؟ .. وكل ما في القرآن والسنة من نصوص تشيد بالعقل والتفكير والاعتبار : ليس معناها معارضة السمع (الثابت مستنده) بل معناها الفهم ، فهم النصوص ، وفهم وجهة دلالتها .. وتعقل احكامها المستنبطة منها .. والتعقل والتفكير والاعتبار في دلائل صدق الرسول - ﷺ - ووجود الله ووحدانيته .. ووو ... مما جعل الشارع العقل آية له ، من النصوص المخاطبة والموجهة والمصححة للعقل . أما التدليل على جواز استعمال العقل في تلقيد النصوص بالمعنى الأخير وخطأ التلقى بالمعنى السابق - فسيأتى في حينه - ان شاء الله .

قال أبو عبد الرحمن : وأما انهم غير أصيلين في تفكيرهم ، فلانهم استحيوا آراء فلاسفة المسلمين السابقين ، وأولئك بنوا على فلسفة يونانية ليس عندها وحى إلهي حتى تضع له رتبة بين مصادر المعرفة المتعارف عليها .. وإلى هذا الحين أجد الحاجة ماسة الى المماثلة يسيرة عن مصادر المعرفة : التي تدرك بها الاشياء : في حقائقها وطبائعها ، واستحالاتها أو أمكانها ، وحسنها او قبحها ، الى آخر ما يسمى علما ومعرفة .

مصادر المعرفة عند الفلاسفة والمنطقيين :

أول مصادر المعرفة : هو النفس - في محسوساتها وتجاربها - ثم البديهيات ، وهي أوائل العقل ، وأخرها : مدارك العقل النظرية ، المفتقرة الى البرهان ، وهي معرفة النسبة الحاصلة أو اللاحاصلة في كلى « حمل جوهرى » او حمل عرضى .. كما يسمونها .. كالنسبة الحاصلة في قولنا : « العالم محدث » أو اللاحاصلة في قول : « الرسول شاعر » ..

قال أبو محمد ابن حزم - في كتابه : الفصل : ان الانسان يخرج الى هذا العالم ونفسه قد ذهب ذكرها جملة . في قول من يقول : انها كانت قبل ذلك ذاكرة ، او لا ذكر لها ألبتة ، في قول من يقول : انها حدثت حينئذ ، أو انها مزاج عرضى .

قال أبو عبد الرحمن :

ومعنى هذا الكلام : ان ابن حزم صاحب مذهب مشهور في تأويل قوله تعالى : « واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم .. الآية » : وهو القول

.. ثم سأل الأرواح ، وأنها حينما تتفخ الروح في المخلوق ويخرج الى العالم : فلماذا ان تكون
 .. قد ذهب ذكرها لذلك العهد أولا .. الى آخر كلام الشيخ « أبي محمد » ، ثم قال -
 .. ما الله عنه - : الا انه قد حصل انه لا ذكر للطفل حين ولادته ، ولا تمييز الا ما لسائر
 الحيوان من الحس والحركة الارادية فقط ، فتراه يقبض رجله ويمدها ، ويقلب اعضاءه -
 بحسب طاقتة - ويألم اذا احس البرد او الحر او الجوع ، واذا ضرب او قرص ، ولد سوى
 ذلك مما يشاركه فيه الحيوان والنوامى مما ليس حيوانا - من طلب الغذاء لبقاء جسمه على ما
 هو عليه ولئلا يهلك : فيأخذ الثدي ويميزه - بطبعه - من سائر الاعضاء يفهمه ، دون سائر
 اعضاءه .. ثم ذكر : ان اول ما يحدث للنفس اذا قويت من التمييز الذى ينفرده عن الناطق
 من الحيوان : فهم ما أدركت بحواسها الخمس ، كعلمها : ان الرائحة الطيبة مقبولة من
 طبعها ، والرائحة الرديئة منافرة لطبعها ، وكعلمها : ان الاحمر مخالف للاخضر والاصفر
 والابيض والاسود والفرق بين الحشن والاملس والمكثز والمتهيل ، والمزج ، والحر والبارد ،
 والدافئ ، وكالفرق بين الحلو والحامض والمر والمالح والعفص والزاعق والتفح والعذب
 والحريف وكالفرق بين الصوت الحاد والغليظ والرقيق والمطرب والمفزع -

قال ابو محمد : فهذه ادراكات الحواس لمحسوساتها والادراك السادس علمها
 بالبدهييات فمن ذلك : علمها بأن الجزء اقل من الكل ، فان الصبى الصغير فى اول تمييزه
 اذا اعطيت تمرتين بكى ، واذا زدته ثالثة سر وهذا علم منه : بأن الكل أكثر من الجزء - وان
 كان لا ينتبه لتحديد ما يعرف من ذلك .. الى آخر كلامه (٢) .. وأما معرفة النفس بتجربتها
 فكما قال « امام الحرمين : ابو المعالى الجوينى » - فى كتابه : البرهان : اذا قدر الواحد على
 التقلب فى الجهات فيعلم من نفسه حال القادرين بداهة ، ووضوح ذلك يغنى عن الاغراق
 فيه (٣).

قال ابو عبد الرحمن : ومصادر المعرفة عند « الجوينى » - فيما عدا السمع : هى
 العقل ، والحواس ، والنفس وهو قد غلط اذ جعل الحواس شيئا غير النفس -
 وقصارى القول :

ان ما تعرفه النفس بحواسها وتجربتها : هو اول مصادر المعرفة لان النفس تعرفه منذ
 خروجها الى العالم .. وأبو محمد - رحمه الله - قد غلط ايضا ، اذ جعل البدهييات من

(٢) المصدر السابق ص ١٣٧ عن البرهان .

(٣) و (٤) و (٥) انظر الفصل فى الملل والأهواء والنحل لأبى محمد عفى بن حزم ٧ ص صبيح عام
 ١٣٨٤ هـ ج ١ م ١ ص ٥ ، ٦ ، ٧ .

ادراكات النفس ، والصحيح أنها : من مقدمات العقل ، ومما يعلمه العقل بالضرورة ، فالطفل في اول تمييزه ، وفي سروره اذا زدته نقرة ثالثة - وان لم يتنبه لتحديد ما يعرف من ذلك : إنما سر لان ذلك اول تمييزه بعقله ، وليس ذلك مما يصح ان يقال ان النفس احسسته ، أو هو من احساسات النفس ، والظاهر ان « أبا محمد » تنبه لذلك حيث ساق جملة من البديهيات ، ثم قال أبو محمد : فهذه أوائل العقل^(٤) ..

ويرى أبو محمد : ان ادراكات النفس وبداية العقل : « ضرورات وقعها الله في النفس ، ولا سبيل الى الاستدلال أثبتة الا من هذه المقدمات ، ولا يصح شيء الا بالرد اليها فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة : فهو صحيح متيقن ، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط »^(٥) .. ويقول قبل ذلك : « انه لا سبيل الى ان يطلب عليها دليلا الا مجنون او جاهل لا يعلم حقائق الاشياء ومن الطفل اهدى منه ، لان الاستدلال على الشيء لا يكون الا في زمان ولا بد - ضرورة - ان يعلم ذلك بأول العقل ، لانه قد علم بضرورة العقل : انه لا يكون شيء مما في العالم الا في وقت ، وليس بين اول اوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين ادراكها لكل من ذكر مهلة أثبتة ، لا دقيقة ولا جلية ، ولا سبيل إلى ذلك » .. والظاهر .. انه ثم يمار في هذه المقدمات الا السوفسطائية الذين ييطلون الحقائق ، وقد احكم أبو محمد الرد عليهم في صفحتي ٨ - ٩ من الفصل ج ١ .

ويرى « سقراط » : « ان العلم لدني ينبع من النفس والعقل ، وأنه موجود بالقوة بمعنى بالاضمار والخفاء ، وفي داخل النفس ، وأنه يخرج الى حالة الوجود بالفعل فلا يحتاج في ذلك الا لمن يحركه بالاستئلة الموجهة » .

قال أبو عبد الرحمن : وهذا صحيح . لو قال بدل « العلم لدني » : « المعرفة لدنية » - على اصطلاح المناطق في التفرقة بين المعرفة والعلم - اعني : احساس النفس وبداية العقل ، أما : ان العلم النظري موجود بالقوة ، فلا ممارسة في بطلان ذلك الزعم ولو كان صحيحا : ما هت الانسان وراء البرهان .. وايضا : فالانسان يطلب البرهان فلا يدري هل يسعفد على صحة ما يتصوره ، او يقوم على بطلان ما يتصوره ، فكيف كان العلم « لدنيا » او بمعنى آخر : هل يقال للانسان : عالم قبل ان يجد البرهان ؟ .. وأما ان غريزة العقل وتهبؤ النفس للاساس والتجربة موجودان داخل الانسان فذلك ما لا ينازع فيه العقلاء .

الحقيقة الشرعية

قال أبو عبد الرحمن : يقدم سلفنا الصالح « النص » الثابت عن الشارع (إذا صحت دلالة) على كل ما يعارضه من مصادر المعرفة - في جميع ما يتعلق بسلوكهم وتصوراتهم - وإن جاءت المعارضة من أحد المصادر اليقينية « كالحس مثلاً » : آمنوا - ملء قلوبهم - بأن هذا المعارض غير قاطع الدلالة لآفة من الآفات « مثرات الغلط » التي يتيه عنها الذهن كثيراً في مواطن الاستدلال وهم يقطعون بخطأ المعارض بمجرد أنه خالف النص الصحيح - وإن لم ينتبهوا إلى ما خفى من آفاته !..

فيحسب بعض من لاحت لهم فلسفات بشرية - في الاقتصاد والنظم والسياسة وشتى التصورات : أن تختطى منهج سلفهم (منا نحن المسلمين) يحيفون على منطق العصر الحديث !.

وهؤلاء المخدوعون بفلسفة العصر ومنطقه : يوقنون بأن كثيراً مما اجمعت عليه الجاهلية الحديثة : يعارض النص بلا مؤاربة كالغاء القصاص والرجم . والعدل - عندهم - أن لا نسلم للنص مطلقاً . بمعنى أن النص ليس بمحل للمقطع واليقين وتحصيل الحقيقة في كل أن ومكان !

فما ثمة بأس أن تكون فلسفة العصر الحديثة الانسانية الرحيمة : مصيبة في إلغاء حدود الله !!

وما ثمة بأس في أن يكون « النص » الذي يأمر بالحدود - وهي قسوة ووحشية كما يزعمون - غير مصيب هذه المرة !!

ويقسم أبو عبد الرحمن بالله العظيم « خالقى وباعسى » أن الفكر النصي « الاسلامى » هو العملاق . وأن كل فكر بشري يعارضه لا يصمد لحجته الا أن يلوذ بفسطة ، أو يهرع إلى قوة يحمى بها باطله ويتخاذله .

وإننى محدد النقاط المبتوثة في كلامى الأنف الذكر . ثم مناقشتها نقاشاً لو تأمله من يدفع بحجة - من هؤلاء الذين تسلطوا على أمة المسلمين في شرقنا العربى والاسلامى وحكموا فيهم بغير ما أنزل الله : لعرف أن دين الله الحق ، وما دونه الباطل .

فأول ما يجب تحديده ان يقال :

« التسليم لدلالة النص مطلقا - دون أن يتهم إذا عارضه معارض - تحكم ، لأنه

مرجح ولا مرجح ! ».

«انما أن يقال :

« هذه دول أوروبا عطلت حدود الله ، ومع هذا فلم تفد شؤونها فهي بلد الرقى

والخضارة والقوة ! »

ونالها أن يقال :

« إن الفكر الاسلامى لو كان هو العملاق لما عاش بجنبه أى فكر يعارضه ولما أشاح

عنه مثقفو القوم وشبابهم ! »

قال أبو عبد الرحمن : أما الأولى فنقول : إنما يكون التسليم لدلالة النص مطلقا

تحكما : لو أن الايمان بالنص حصل اعتباطيا بيد أن الايمان به لم يحصل الا بقواطع الأدلة

من مختلف العقليات والحسيات ، فالمعجزة الحسية شهدها السلف عيانا وأيقن بها الخلف

بالتواتر الذى يحيل العقل كذبه . ماثلة من حقائق الدين ومن سيرة الرسول - ﷺ -

الذى لم يدرس فى جامعة ولم يحصل على دكتوراه ولم تكن له رحلات ذات أثر ، وما كان

يتلو من كتاب ولا يخطه بيمينه ، ولا تزال المعجزة قائمة من سيرة الرسول ﷺ نفسه

حاربه قومه وخذلوه ، وهو وحيد يتيم فقير ، ثم تبعه فلة من مستضعفى القوم فتحدى

الأقوياء علنا وسفه أحلامهم وهموا أن يبطشوا به مرارا فكانت رعاية الله له فى هذه المواطن

التي لم تتحكم فيها المصادفات معجزة المعجزات !..

ولا تزال المعجزة قائمة من اخبار النصوص ببعض المعجزات وكشفها عن حقائق

علمية قبل أن يجوس رواد العلم مجاهل الكون ولا تزال المعجزة ماثلة فى فطرة الانسان

نفسه التي لا تستقيم بغير ما نظمها به « وحى الله » الذى فطر الناس وجبلهم

ولا تزال المعجزة ماثلة فى أن الايمان بالله ثمار العقل الصحيح وانه لا دليل مع الملحد سوى

الانكار ، والانكار نفسه ليس بحجة ، وإنما هو دعوى وجمهور علماء الذرة والفضاء والأحياء

والتشريع والطب والنبات ، آمنوا بالله عن قناعة ولكن لم ينتفعوا بإيمانهم فى سلوكهم

لعوامل قد نشرحها فى غير هذا الوطن .

أما ملاحظة شرقنا العربى فهم أبعد الناس عن نواحي العلم التطبيقية وجمهورهم من

أنصاف المنقذين الذين عسر هضمهم لفلسفات العصر فقدفوا بها قيتا يؤدى أمتهم ودينهم

او أنصاف مثقفين هالتهم القوة المادية الراهنة فحسبوا أن الاتحاد هو الذي يهدي العقول ويصنع القوة .

إذن فالتص الذي صح ثبوته وصحت دلالاته نص خالق الحقيقة وموجدها . وما يعارض النص إنما هو اقتراح من يحاول اكتشاف الحقيقة . فالمنطق الصحيح : أن نص موجد الحقيقة هو الأولى . لأن موجدتها قد عرفها . فلما باننا نسلك ملكا غير مأمون ، قد تنبيه به في غمى ؟!

إن اتهام النص يكون من ثلاثة أوجه :

أ - اتهامه في ثبوته .

ب - اتهامه في دلالاته .

ج - اتهامه في صدقه « بعد صحة ثبوته ودلالاته » .

فأما الاتهامان الأولان فمن أوجب الواجبات عند مجتهدى المسلمين بفيودهم وضوابطهم التي دونوها في أصولهم بعظمة فكرية .

أما اتهام النص في صدقه فدونه خراط القتاد ، والا فلماذا يصنعون بإيمانهم المسبق بوجود الله وأنه لا يقول إلا الحق ؟ في عرف هؤلاء المخذولين من أبناء عصرنا أن تتناقض الحقائق ؟ .

وإذن فلأتحكم في تقديم قول موجد الحقيقة على قول من يحاول اكتشافها .

قال أبو عبد الرحمن : وأما الثانية فنقول :

إن أوروبا عطلت حدود الله وشرعه ففتك فيها ألقاق والانتحار والبرم بالحياة والجنون وتوتر الأعصاب .

وهذا كان علم النفس عندهم من أرقى العلوم ، لأنه يلبي حاجتهم الراهنة وقد هب عقلاؤهم من عشرات السنين ينادون بضوابط القيم ، وهذا أمر طبيعي في مجتمع جاهلي تقوضت فيه بيوت الأسرة بظلمها ونعيمها من حنان وشفقة وتعاطف . وفي كل يوم نأ : سيدة جاهلية تقتل أطفالها الأربعة بفأس . أو نأ فتى جاهلي : يحزم فتيات نائحات في رباط ويعمل فيهن المسدس !!

وهذا أمر طبيعي في مجتمع جاهلي استعبدته الحياة قصار كالألة المسخرة لأهداف وميول الأحزاب الجائرة الطاغية !

وهذا امر طبيعي في مجتمع جاهلي عشنس فيه الباطل ، وقرخ فيه ابليس فلا وزاع دينيا يعصم ، ولا ايمان ولا حب لله يملأ القلب والنفس طمأنينة وحبورا وسلامة وراحة .
اما قوة اوريا ورقيتها فلم تكتسبها بالحادها الذي يأباه الاسلام ، وانما اكتسبته بالجد وعزائم الامور التي يحض عليها الاسلام ذويه ليعصموا مبادئهم الخيرة العادلة بالقوة فالتفريط تفريط المسلمين لا الاسلام !!

ولو كانت النهضة الاوربية الحديثة يسيرها اطار خالص من تعاليم الدين وهديه - من نصوصه الصحيحة الثابتة - لكانت حضارة تدعو للسلام وتشجب الظلم والعدوان وتصح قلق النفس وتوتر الاعصاب وحقد القلوب وفساد الضمير ، وكثيرون من رواد العلم الحديث كانوا مؤمنين بأديانهم .

أولم يكن « ديكارت » مخلصا لمسيحيته ؟ ألم يكن كالفن وروثر من الغيورين على عقيدتهم ؟!

إنما كان الاثم إثم الدين المسيحي الخرافي المحرف ، ولو كان دين اوريا دينيا اسلاميا لدفع بحضارتهم بما يرضي شقيها : المادة والروح ، أو ليس من العجيب ان يسلط المجتمع الجاهلي حيله الشيطانية في الدفاع عن المجرم الذي قتل نفسا أو نفوسا للاعتذار عنه بأنه مجنون أو طافح « يرى الديك حمارا ! » أو قلق نفسيا فبهذه الرحمة الجاهلية التي زينها لهم ابليس كثر الاجرام وهانت الدماء واختل الامن ؟!

العجيب انهم يرحمون المجرم ولا يرحمون ضحيته ، ونقول لكل من لا يؤمن بالله ورسوله :

١ - ان القصاص عدل وان النفس بالنفس مقتضى الانصاف والمساواة وقد أخطأت الجاهلية بكل صفيها ونقيها .

٢ - وان المجرم الذي لم يرحم ضحيته عضو اسفل بل داء متاكل يجب ان يذاد كما يذاد عن المزروعة النفد .

٣ - إن حماية هذا المقتضى العادل عمارة للكون والحياة ، إن استنصال مجرم واحد فيه حياة لمجتمع كبير ولكم في القصاص حياة .

٤ - وان رحمة المجرم من فضائل الاخلاق ولكن يجب ان لا تحول هذه الرحمة دون اخذ الحق منه مقاصة عادلة والله يمول : « ولأناخذكم بهما رأفة في دين الله » فهذه الرأفة التي حذر منها ديننا هي الرأفة التي تحول دون إقامة الحد .

٥ - وإن رحمة المجرم رحمة تحول دون تنفيذ الحق إنما يملكها الموتور بأييه أو أخيه أو قريبه ، أما أن يرحم المجتمع مجرماً بجرم لم يؤلهم وقعه فظلم وحيث على من تقطعت نفسه حشرات وغيظا بفقد عزيزه ..

٦ - أن الرجم والقطع والاطاحة بالرأس من أشنع المناظر ، ولكنها كانت لايشع الجرائم ، وما ننكر أن يكون الدواء مرا وإنما ننكر أن يترك المجتمع على علاته لعدم تحمله مرارة الدواء . قال أبو عبد الرحمن : أما الثالثة فمدفوعة بأمور :

أولها : أن الفكر الاسلامي هو العملاق إذا كان المقام مقام حجة وبرهان ، وما زال في كل عصر منذ رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ابن قتيبة إلى ابن حزم إلى ابن تيمية إلى ابن عبد الوهاب إلى سيد قطب ، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها - من يحجز الملحدين بأقمار السمسم ويحكم خناقهم في عنق الزجاجة .

وثانيها : أن الأفكار المنحرفة لم تعش الا بقوة تحميها أو بطنطنة محترفين يبشرون بها تحت شعارات عاطفية . وطبعي اختلاف المذاهب وتعددتها ، وطبعي أيضا أن يكون الحق في جهة واحدة من شتى الجهات .

وثالثها : أن المشيعين عنه لم يدخلوا فيه بعد ولم يفقهوه وإنما استحوذت عليهم سنة تقليد الضعيف للقوى ، ومعرفة هؤلاء الشباب (المتخلي عن دينه) بالشبه المثارة حول الاسلام أكثر من معرفتهم بحقائق الاسلام ذاته .

وأخيرا : شامت - ألف مرة - وجوه المنتكسين والمرتكسين والوقواقين والبيضاوات والامعات وفاقدى الشخصية . وحسبنا الله ونعم الوكيل . .



كيف نضوع البرهان

مصدر البرهنة الاول :

بديهية العقل أو أوائل العقل ، أو ضرورات العقل ، أو المقدمات كما يسميها ابن حزم أو الافكار الخالصة كما يسميها ديكارت .

ومن هذه البديهيات نستمد براهيننا في شتى المعارف فنعرف أن الآلة برهان وأن الحجر المتواتر حجة وأن مقتضى الالفاظ لغة برهان على مراد العرب .
فما هي إذن هذه البديهيات ؟

إنها ما يحيطه العقل فمن المحال أن يكون الكل أقل من الجزء ومن المحال أن يجتمع الضدان والمكان والزمان واحد ، ومن المحال أن يكون شيء في غير زمان ، ومن المحال أن يكون فعل دون فاعل .. إلخ .

إذن قانون هذه البديهيات واحد - لا ثلاثة كما زعم أرسطو - وهو :

أن الباطل ما اضطر الايمان به الى محال عقلي يعرف أنه محال بفطرة العقل ، وأن الحق ما اضطر التكذيب به الى محال عقلي يعرف أنه محال بفطرة العقل .

وهذه الفطرة هي التي نسميها ضرورة العقل . وكل برهان صحيح في الوجود إذا حللته انتهى الى ضرورة عقلية .

البرهان على أن هذه البديهيات ضرورية :

صح إذن أن العقل له بديهية ضرورية وهي معرفة العقل للمحال ولكن : ألا يكون هذا اعتماداً على خبرته الحسية ؟

إن أحدنا يعرف أن $2 + 2 = 4$ ويظن أنه عرف ذلك بالبداهة الفطرية ولكن الفيلسوف الألماني غيتنجر كان يقول : «

إننا تعلمنا ذلك في الطفولة أي اعتمد العقل على الخبرة الحسية بالعد على الاصابع شيئاً فشيئاً إننا تعلمنا ونسينا كيف تعلمنا ذلك فقلنا إن هذا بداهة .

قال ابو عبد الرحمن : لا ريب أن هذه بديهية اخذها العقل من خبرته الحسية ولكن هذا عند ابن حزم لا يعنى خلو العقل من بداهة فطرية فلهذه مثال غير ما ذكره كانت يدل على

البداهة الفطرية وهو ان الصبي في اول تمييزه قبل معرفته للعد على اصابعه : اذا اعطيه
تمرتين بكى واذا زدته ثالثة سر فأى خبرة حسية اعتمد عليها ثم ؟

(الفصل ج ١ ص ٥) انما عقله فطر على ان الكل اكثر من الجزء .

قال ابو عبد الرحمن : لا آمن ان تكون جميع الامثلة التي ذكر ابو محمد انها من المعرفة
العقلية الفطرية :

تردد كلها الى الحس ، فنقول :

إن الصبي ماسر بالثمرة الثالثة الا لأنه جرب مرة يحسه ان الثلاث خير له من
الاثنتين وهذه عقدة معضلة اعنى خلوص الافكار او اثباتها من الخبرة الحسية - بلح بها
جون لوك وديكارت وكانت وسارتر ، وارى ان الخلاف في ان كل افكارنا منيثة من الحس
او ان فيها فطرى خالص :

لأناثير له فيما نجح اليه لتشخيص البرهان المعبر .

فهب : ان كل الافكار منيثة من خبرة الحس الا ان هذه الخبرة الحسية تولد منها
ضرورات عقلية لا ريب فيها ولا ينقصها الا خبرة حسية اخرى ان وجدت ، فايما ان عقلي
بأن الضدين لا يجتمعان في آن ومكان واحد : من الممكن اننى بنيت على خبرة حسية اذ
رأيت ان الضدين لا يجتمعان .

إن هذه الخبرة الحسية هدتني الى ان قانون الوسط المرفوع ضرورة عقلية ، لا ينقصها
الا خبرة حسية أخرى بحيث أرى ضدين اجتماعا .

إذن عندنا بدائه عقلية ضرورية هي ام البراهين سواء أكانت مكتسبة من الحس ام
من الفطرة واذن فلنسمها بدائه العقل الضرورية .

البرهان على ان هذه البدهيات ضرورية فطرية :

يبرهن أين حزم على ذلك فيقول : هذه البدهيات لا يطلب عليها دليلا إلا محنون او
جاهل لأن الاستدلال على الشيء لا يكون الا في زمان لأنه علم بضرورة العقل أنه
لا يكون شيء مما في العالم إلا في وقت وليس بين اول أوقات تمييز النفس الحسي وبين
ادراكها العقلي سهلة ألينة فصح أنها ضرورة (الفصل ج ١ ص ٦) .

قال ابو عبد الرحمن :

هذا البرهان محتل من وجهين :

لأولها : أنه بناء على أن البدائنه العقلية فطرية في ذاتها إذ جعل المعرفة العقلية والحسية في آن واحد وليس بينهما مهلة !
وهذا غير مسلم له وألقائكون - كلوك - بأن العقل صفحة بيضاء ينقش فيها الحس معارفه أرجح أدلة من أبي محمد .
وثانيهما : أن أبا محمد استدل على صحة الضرورة العقلية بالضرورة العقلية وهذا دور محال .

إذ يحيل العقل : أن يكون الشيء - في ذاته جملة - حجة نفسه في ذاته جملة ، وحوشيء يسميه المنطقيون المصادرة على المطلوب . والبرهان الذي نرتضيه : إن البشر بدأ إدراكهم بالحس ثم بالعقل ورجعهم في أخذهم وردهم بالحس والعقل ، ومن أنكر هذين المصدرين - من مصادر البرهان - فسيجادلك بحمد وعقله .
وإذ هذا هو السبيل فالامتنوحة لنا عن الاحتجاج بالحس والعقل جريا على فطرة الله التي فطرنا عليها .

وقد أخذ عقلنا من حسنا بدائنه ضرورية استدللنا على ضرورتها بأن لم نجد حسنا بشريا آخر ينقضها فعند فجر البشرية حتى الآن لم نجد في حس البشر إن الضدين يجتمعان في أن واحد ومكان واحد .
إذن هذه معرفة حقيقية فطر حسنا وعقلنا على معرفتها وانكأرها محال في حسنا وعقلنا .
وإذ صبح إن الله فطرنا على المعرفة بالحس والعقل فهذه البدائنه فطرية لأنها نتائج عامة فطرنا عليها .

كيف كانت هذه البدائنه أم البراهين ؟ وكيف تتولد منها البراهين ؟
ماشهدت له بديهية من هذه البدائنه فهو صحيح متيقن وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط (الفصل ج ١ ص ٧) .

قال أبو عبدالرحمن :

هذا يعني أن البدائنه أم البراهين .

فكيف ذلك ؟

إنه بطريقتين :

١ - الطريق المباشر ، فإذا قلت :

أبو عبد الرحمن في عزبة النخل بالقاهرة المحروسة وفي الناصرية بالرياض المحروسة
يوم الاثنين الموافق ١٢/٨/١٣٩٥ هـ في تمام الساعة الخامسة نهرا وجلس في هذين المكانين
ساعة واحدة لم ينتقل من أحد المكانين خلالها :

قلنا : هذا باطل لأن البديهة العقلية تحيل ذلك مباشرة وهو أن العقل بقطرته أو
خبرته - يحيل أن يكون الشيء الواحد غير المتجزئ كله في مكانين متباعدين لا يسعه
ملؤها في آن واحد !

فهذا برهان بدهي مباشر .

٢ - الطريق غير المباشر وهو تعدد الوسائط فإذا قلت :

ما البرهان : على أن الصلاة واجبة بطريق العقل ؟

قلت : الدليل قوله تعالى :

« وأقيموا الصلاة » لأنني عرفت بعقلي : أن الله واجب الوجود إذ نفي ذلك محال

عقلي فيستحيل أن يكون هذا الخلق بدون خالق .

وعرفت بعقلي أن محمدا صلى الله عليه وسلم مرسل لنا من ربه لأن معجزاته الحسية

والمعنوية دلت على صدقه ، وأنه رسول الله إذ يحيل عقلي وحسي التكذيب بدلالة هذه
المعجزات .

وعرفت بعقلي : أن هذه الآية الأمرة بالصلاة من عند الله لأن الكافة نقلتها اتفاقا

قلوب غير متلاعب في الغرب حرفا منها لأدرك ذلك عامي مسلم في الشرق ، وعقلي يحيل

التكذيب بالتواتر ونقل الكافة وقد نقلوها عن محمد الذي آمن عقلي بأنه رسول الله وهذا

الامر بالصلاة يقتضي الوجوب لأنه مقتضى لغة العرب التي أحستها بسعي قلوب صرفتها

عن مضمون لغة العرب لكنت متعديا وعقلي يحكم بطلان التعدي .

أذن الصلاة واجبة عقلا بموجب هذه الوسائط المتسلسلة .

يقول أبو محمد :

ان الرجوع الى هذه البداهة من قريب ومن بعد (الفصل ج ١ ص ٧)

فأبو محمد يبني إرادته - في كل مسألة على العقل - والعقل عنده أول مصادر المعرفة

ولقد نفي ظنون العقل من الشرع كالقياس فظنوا أنه عدو العقل ولم يعلموا أن العقل

منطقه .

قل هاتوا برهانكم

لما ذكر الله سبحانه وتعالى بعض أفعاله بقوله « قل من يرزقكم من السماء والأرض ».. إلى آخر الآية ، قال في الآية التي بعدها (فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال) .

ومن هذه الآية الكريمة نبيح لأنفسنا استعمال (القسمة العقلية) كمنهج من مناهج طلب البرهان الذي أمرنا ربنا به ، ذلك أن عبادة الله سبحانه لا تخلو من أحد أمرين لا ثالث لهما في تصور العقل فاما أن تكون حقا وإما أن تكون ضلالا .

والله سبحانه الحق فعبادته حق فتعين أن الكفر به هو الضلال ، والقسمة تأتي لحصر كل ما يتصوره العقل من أقسام واحتمالات كقولك : هذه الشركة لا تخلو من ثلاثة أحوال لا رابعة لها في تصور العقل فاما أن تخسر وإما أن تربح وإما أن تحصل رأسها فقط ولا احتمال رابع غير هذه الاحتمالات .

وقد تأتي القسمة لحصر الواقع وتكون أقل من المتصور عقلا كقولنا : إن زيدا المقيم في الرياض الذي سافر للقاهرة أمس لا يخلو من أحد احتمالين لا ثالث لهما : فاما أن يكون لم يسافر للقاهرة ، وإما أن يكون رجع في الطائرة ولا احتمال غير هذين واقعا مع أنه يمكن تصور أنه عاد بقدره إلهية بغير وسيلة الطائرة في هذا الوقت القصير ، ومن يريد جلاء البرهان الذي أمرنا ربنا به فعليه أن يستعمل القسمة العقلية لأنه يتعين بها محل النزاع فيرتفع التعارض والفوضى ويحصل بها الالتزام فينقطع الشغب ويحصل بها التفريق بين الأمور المختلفة فلا تعمم الحكم مع اختلاف الأحوال ، فمن نماذج القسمة العقلية هذا التفسير لقوله تعالى : (فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث) . فعلماء المسلمين مجمعون على أن الأب يرث الثلثين وهو الباقي إذا لم يكن ثمة وارث غيره وغير الأم وبرهانهم هذه الآية . وهذه الآية الكريمة لم تنص على أن الأب يرث الثلثين وإنما فيها أن الأم ترث الثلث أما الأب فلم تذكر الآية مقدار إرثه ، فكيف عرفنا أن الآية تدل على أن للأب الثلثين ؟ أقول : عرفنا ذلك بالقسمة العقلية ذلك أن الوارثين اثنان لا ثالث لهما وهما

الأب والأم لقوله تعالى : « وورثه أبواه » فالأبوان لغة هما الأب والأم فهذه هي القسمة العادلة للموارثين .

كما أن التركة قسماً لثالث لها وهما الثلث الذي عينته الآية للأم والباقي وهو الثلثان لأن كل شيء ذهب ثلثه قد بقي ثلثاه بلاربيب يعرف ذلك ببديهية العقل ، فما بقي من الارث وهو الثلثان لمن بقي من الورثة وهو الأب لأن الأب وارث ، ولا وارث غيره وغير الأم والأم أخذت نصيبها فالباقي نصيبه .

وهذا النوع من القسمة العقلية يسمى عند الأصوليين دليل الخطاب ، لأنك حصرت أقسام الورثة وأقسام الارث ، وأعطيت بعض الأقسام حكمه بالنص الصريح وهو الثلث للأم وأعطيت بعضها الآخر حكمه باللزام العقل وهو الثلثان للأب ، لأن القسمة العقلية لا تتحمل غير هذا .

فهذه الصورة من صور القسمة نوع من أنواع البراهين يحصل بها العلم اليقيني لأنك تحصر أقسام الشيء وتحصر أقسام أحكامه . ومن الصور الأخرى من قسم القسمة العقلية أن تجد رجلاً تعرف تدينه وتورعه وهو يستعمل حبر الدولة وورقها لشؤونه الخاصة فتقول له أتستعمل حق الدولة ؟

فيقول لك : إن المسؤولين يعطوننا هذا الحبر والورق .

فتقول له : لا تخلو الحال من ثلاثة أمور لارابع لها في العقل :

- فاما أن تكون الدولة أعطتك هذا للعمل الرسمي فحسب .

- وإما أن تكون الدولة أعطتك هذا لعملك الخاص .

- وإما أن تكون الدولة أعطتك هذا للعمل الرسمي ولعملك الخاص .

ولاتجادله بعد هذا فهذه القسمة تفيد في تعيين محل النزاع وهو تحديد الغرض الذي

تستعمل له تلك الأوراق . فإذا برهن لك على أن الدولة سمحت له باستعماله في عمله الخاص وقنعت ببرهانه انتظم النزاع .

وإن قال : بل هذا الورق للعمل الرسمي فقط ولكنني أستعمله لعملي الخاص أسوة

بغيري فأنك تنقله إلى قسمة عقلية أخرى فتقول : إذا كان هذا الورق لعمل الدولة

الرسمي فاستعمالك له لا يخلو من أحد أمرين لاثالث هما :

- فاما أن يكون استعمالك حلالا .

- وإما أن يكون استعمالك حراما .

ولا يتصور العقل غير هذين القسمين ، والغرض من هذه القسمة الإلزام لأنه إن قال استعمالى حلال ألزمته باستحلال كل محرم آخر من هذا النوع وهو استحلال كل حق لم يعلم صاحبه باستحلالك .

وان قال هو حرام ألزمته بأنه عاصى تعسدا ، فالغرض من هذا اللون من ألوان القسمة العقلية أن تحول بين خصمك وبين البراهين فتحرمه من أى برهان يتعلق به .
ومن صور القسمة أيضا أن تحضر مجلسا يتنازع الحاضرون فيه حول الحكم الشرعى للتأمين ، فيقول بعضهم التأمين حرام ويقول بعضهم التأمين حلال .
فتأخذهم إلى حضيرة القسمة العقلية وتقول التأمين صور كثيرة لا تغلوا من أحد أمرين لاثالث لهما .

- فاما أن يكون التأمين غير خال من المحذور الشرعى كالغرر والجهالة والمربا فهو حرام .
- وإما أن يكون خاليا من ذلك فهو حلال .

فهذا اللون من القسمة يفيد في تعيين محل النزاع والتمييز بين الأحوال وهذا هو المنهج التحليلي الذى استعمله فقهاء المسلمين المجتهدين وفلاسفة الغرب في العصر الحديث .
ومن صور القسمة العقلية أيضا أن نجد إنسانا يداين رجلا فقيرا بفائدة الربا .
فتقول : لماذا تظلم هذا المسكين ؟

فيقول لك : أنا لم أظلمه لأنه راض فحيث تنقله إلى حضيرة القسمة العقلية وتقول له : مدايتك هذه عقد وكل عقد ينشترط فيه رضى الله سبحانه ولا تغلوا مدايتكما التى تراضيتا عليها من أحد أمرين :

- فاما أن يكون الله رضى عنها .

- وإما أن يكون الله لم يرض عنها .

فهذه القسمة تلزمه بأحد أمرين :

- فاما أن يزعم رضى الله عن الربا فتورد له البرهان على ذلك .

- وإما أن يزعم بأن الله لم يرض عن الربا فيلزمه أنه عاصى عمدا وأنت حلت بينه وبين البرهان ولم يبق عنده إلا اتباع الهوى ، ومن فوائد القسمة رفع التناقض والتضاد ، فإذا قال لك ملحد : إن القرآن قال إن الكفار لا ينطقون يوم القيامة ، وقال إنهم يتلأعنون في النار فأى هذين النصين تصدق ؟ !

فأنك تجرء لحضيرة القسمة وتقول : يوم القيامة ليس هو طرفة عين بل له أقسام
لا يهمنى حصرها وإنما أذكر بعضها :

١ - ففي يوم القيامة العرض وهو المحشر .

٢ - وفيه المحاسبة .

٣ - وفيه إنزال الناس منازلهم .

فالكفار ينطقون في أحد أقسام يوم القيامة ولا ينطقون في أحد أقسامها ، ومن القسمة
العقلية التي ورد بها القرآن الكريم قوله تعالى :

« يهب لمن يشاء إناثا

ويهب لمن يشاء الذكور

ويجعل من يشاء عقيما » .

فهذه ثلاثة أقسام لا يتصور العقل غيرها .

ومن فوائد القسمة العقلية التعميم كأن تلزمه بواجب ما في كل حالة من حالاته التي
لا يتصور العقل غيرها مثال ذلك ما يحكى عن أعرابي وقف على حلقة الحسن البصري
فقال :

(رحم الله من تصدق من فضل ، أو أسى من كفاف ، أو أثر من قوت) ولهذا قال الحسن
ما ترك لأحد عذرا .

ومن ألوان القسمة هذا الحصر لأحوال المرجفين في قول طريح بن إسماعيل النقفي :

إن يعلموا الخير أخفوه وأن علموا
شرا أذاعوا وإن لم يعلموا كذبوا

فلا يتصور العقل للمرجف حالة غير هذه الأحوال الثلاثة .

والفائدة من هذه القسمة تعيين الأسباب التي تحذر منها أو ترغب فيها ومن صور
القسمة الحاصرة قول نصيب :

فقال فريق قوم لا وفريقهم
نعم وفريق آمن الله ما ندرى

فلا يتصور العقل أن يجيب أى مسؤول بغير أحد هذه الأوجه الثلاثة .

نماذج لمنهج ابن عزم في الجدل

قال أبو محمد : ونسأل من قال بالقياس :

هل كل قياس قاسه قائل حق ؟

أم منه حق ومنه باطل ؟

فإن قال : كل قياس حق أحوال ، لأن المقاييس تتعارض .

وإن قال : منها حق ، ومنها باطل : قيل له :

فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من الفاسد ؟

ولاسبيل لهم إلى وجود ذلك أبدا . (المحلي ج ١ ص ٧٤ م ١٠٠) .

قائل أبو عبد الرحمن : هذا منحي من مناحي الجدل اسمه الالتزام بما تحصره القسمة

العقلية .

والغرض من حصر القسمة أمران :

١ - أن كون مخالفك في المذهب يوافقك في جميع الأقسام ماعدا قسم واحد يخالفك في حكمه ، فبهذا تعين محل النزاع .

ويكون فائدة القسمة تعين محل النزاع .

ويكون المعنى هنا : اتفقنا على أن القياس ليس كله حقا ، فيشعير أن نعرف القياس

الحق من جميع الأقسام .

٢ - أن يكون مخالفك في المذهب لا يوافقك في جميع أحكام الأقسام فتحصر له الأقسام وتطلب حكم كل واحد منها .

والفائدة في الأمرين واحدة .

ولكن أبا محمد تنوه هذا المنهج الجيد عندما قال :

« ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبدا » .

فهذا الزام بالدعوى لا بالبرهان ، والحقيقة أن لهم علامة على القياس الصحيح :

أصول مذاهبهم وهي العلة أو الشبهة أو المناسبة أو الاطراد .. الخ .

والصواب أن يقول :

« وإن قال منه حق ومنه باطل : قيل له : فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من الفاسد ؟ ولا تعلم لهم شيئا يميزون به بين الحق والباطل إلا الشبهة أو العلية .. الخ . فأما الشبهة فليست مميزة لكذا وكذا . وعلى أى حال فهذا اللون من القسمة العقلية لا يلزم بحكم ما ، ولكنه يعين محل النزاع ».

وقال أبو محمد : لاسييل لهم إلى وجود حديث عن أحد من الصحابة - رضى الله عنهم - أنه أطلق الأمر بالقول بالقياس أبدا إلا في رسالة عمر .
ثم قال : وفي هذه الرسالة نفسها خالفوا فيها عمر رضى الله عنه .. منها قوله :
« والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا في حد أو ظنينا في ولاء أو نسب » .
وهم لا يقولون بهذا يعنى جميع الحاضرين من أصحاب القياس حنفية وشافعية ومالكية .

فإن كان قول عمر في القياس حجة فقولنا أن المسلمين عدول كلهم حجة .

وإن لم يكن قوله في ذلك حجة فليس قوله في القياس حجة . اهـ .

قال أبو عبد الرحمن : هذا وجه من الالتزام في الجدل يقوم على قاتون عقلى ، وهو أن التناقض محال . ومن يأخذ ببعض النص ويترك بعضه متناقض ، لأنه جعل النص حجة ولا حجة في آن واحد . وقد يقوم أكثر جدل أبى محمد على هذا المنهج . ففى كل مسألة من مسائل المحلى يعود إلى إلزام خصومه : بأنهم يقولون بحجية قول الصحابي ، ولم يقولوا به في هذه المسألة .

أو أنهم يقولون : بالمرسل ، ولم يقولوا به في هذه المسألة . أو أنهم لا يقولون بفهم المخالفة وقد قالوا به في هذه المسألة . وهكذا وهكذا .

وكذلك يفعل في كتبه الأصولية فإذا ذكر أن مذهبهم الأخذ بفهم المخالفة راجح يحسد المسائل التي لم يقولوا فيها بالمفهوم . ويعد هذا منهم تناقضا وتشهيا وتحكما .

وقد اطلعت على كتابه المخطوط المعروف بالإعراب : فوجدته كله مؤلفا لهذا المنهج من الالتزام . وقد ألف كتابه في تناقض الفقهاء الخمسة على هذا النحو أيضا .

قال أبو عبد الرحمن : هذا المنهج من الالتزام منهج جيد ولكن بشرط أن تتأكد من أن المخالف لم يترك بعض الخبر لسبب يبيح له ذلك على أصل مذهبه . فإذا لم تتأكد من ذلك فلا يجوز أن تلزمه بالتناقض ، بل تطرح السؤال طرحا فتقول : أنت أخذت بحجية

قول عمر في مشروعية القياس ، فلم لم تأخذ بقوله في أن الزوج تقبل شهادته لأن عمر لم يستثن إلا مجلودا أو ظنينا في ولاء أو نسب ؟ .

وهذا المنهج يتيح للمجادل أن يلزم الخصم بجميع ماورد في الخبر وإن كان هو لا يأخذ به ، لأن هذا إلزام على أصل المذهب .

وأبو محمد - رحمه الله - لم يستعمل الانصاف في استعمال هذا المنهج لأن هؤلاء الفقهاء : يحتمل أن يكون عندهم خبر عن عمر في الشهادة خص من عموم هذا الخبر . ويحتمل أن يكون عندهم نص في الشهادة من الرسول - ﷺ - وهم يقولون بقول الصاحب إذا لم يوجد نص .

فأى برهان يجري على أصل مذهبهم - وإن لم يكن برهانا صحيحا عند أبي محمد - فهو يعفيهم من هذا الإلزام .

ونحن نعرف أن أبا محمد الإمام الحافظ يعرف سبب عدولهم عن بعض هذا الخبر بأدلة جارية على أصول مذهبهم .

ولكن أبا محمد أراد أن يشنع بهم ، وهذا خروج عما ادعاه من الانصاف والعدل في الجدل كما في كتابه التقريب والكمال لله وحده . وقال أبو محمد : فان قال قائل : لا يجوز إبطال القياس إلا حتى توجدونا تحريم القول به نصا في القرآن ؟

قلنا هم : إن عارضكم الروافض يمثل هذا فقالوا لكم : لا يجوز القول بإبطال الإلهام ولا بإبطال اتباع الإمام حتى توجدوا لنا تحريم ذلك نصا ، بماذا تنفصلون ؟ (المحلى ج ١ ص ٨٤ - ٨٥ م ١٠٠) .

قال أبو عبد الرحمن : هذا منهج في الجدل يسمى : معارضة الدعوى بالدعوى ، وهو غير عكس الدعوى .

وهذا المنهج فاسد ، لأن المجادل يفصل عن الإلزام بتصحيح القياس والإلهام معا ، لأنك لم توجد له النص من القرآن ، فتزيده إذا ضللا على ضلال بناء على أصل يعترف بصحته . والصواب أن تنقله برفق عن هذا الأصل فتعكس عليه الدعوى وتقول : لا يجوز الأخذ بالقياس إلا حتى توجد لنا نصا في القرآن . فان جاء بالنص لزمك أصل مذهبه ، وإن لم يأت به انتقلنا معا عن هذا الأصل . والمجادل لا يعكس الدعوى إلا إذا كان متيقنا من أنها لا تنتج .

ومذهب أبي محمد أنه لأحجة في أحد دون الله ورسوله ، ولكنه كثيراً ما ينقل أقوال وآراء الصحابة والتابعين والفقهاء الموافق لها مذهبه ، وليس هذا احتجاجاً منه بأقوالهم حتى لا يقال : خالف أصله ولكنه يورد ذلك : أما لتقص دعوى من قال بالاجماع في المسألة . وإما لبيان أنه لم يفارق الاجماع ، وإما لالزام من يحتج بقول من أورد خلافهم .

ومن منهج أبي محمد التعلق بالتسمية . مثال ذلك هذه المفارقة :

١ - بعض الآية ، والآية قرآن . (المحلى ج ١ من ١٠٣ م ١١٦) .

٢ - السجود ليس صلاة (المحلى ج ١ ص ١٠٥ م ١١٦) .

ففى الأولى : بعض القرآن قرآن ..

وفى الثانية : ليس بعض الصلاة صلاة .

والسر فى هذه التفرقة ملاحظة التسمية ، يقول أبو محمد :

لا يكون بعض الصلاة صلاة إلا إذا تمت كما أمر بها المصلى .

وقال : ما لم يكن ركعة تامة أو ركعتين قصاعداً فليس صلاة .

ومن معارضته للدعوى بدعوى : أنهم لا يميزون السجود بغير وضوء ، لأن السجود

بعض الصلاة ، وبعض الصلاة صلاة .

فيعارضهم أبو محمد : بأن القيام بعض الصلاة ، والتكبير بعض الصلاة ، وقراءة

القرآن بعض الصلاة ، والجلوس بعض الصلاة ، والسلام بعض الصلاة فيلزمكم على هذا

أن لا تحيزوا لأحد أن يقوم ولا أن يكبر ولا يقرأ أم القرآن ولا يجلس ولا يسلم إلا على وضوء ،

فهذا ما لا يقولونه فبطل احتجاجهم .

(المحلى ج ١ ص ١٠٦ م ١١٦) .

قال أبو عبد الرحمن : القانون فى معارضة الدعوى بدعوى أن تكون على أصل

المعارض ، وإلا أصبحت المعارضة من باب معارضة الدعوى الصحيحة بدعوى فاسدة .

وأبو محمد هنا عارض دعوى صحيحة على أصول مذهبهم بدعوى فاسدة على أصول

مذهبهم ذلك أن السجود وقراءة أم القرآن عبادة وسائر ذلك من قيام مستقل أو تكبير فليس

عبادة .

ومن منهج أبي محمد فى الجدل اغتصاب دليل الخصم .

مثال ذلك : أنهم لم يشترطوا الطهارة لكل قيام أو جلوس أو تكبير .. الخ ، لأن ذلك إجماع .

قال أبو محمد : فإن قالوا هذا إجماع قلنا لهم : قد أقررتم بصحة الاجماع على بطلان حجبتكم وإفساد علتكم .

قال أبو عبد الرحمن : حجبتهم أن بعض الصلاة صلاة ، وقد أخذوا بهذا إلا ما استثناه الاجماع . والسجود لم يرد به إجماع .

وهذا المنهج هو منهج أبي محمد أيضا . فاغتصابه لدليلهم ظلم ومغالطة . ومن أقوال أبي حنيفة : أن النجاسات لا تزال من الجسد إلا بالماء ، وتزال من الثياب بغير الماء . وربما كان من حجته : أن عائشة - رضى الله عنها - : كانت تحبب إزالة دم الحيض من الثوب بالريق . فيعارضهم أبو محمد بمذهب صاحب آخر ويقول : قيل لهم : فإن ابن عمر كان يميز مسح الدم من المحاجم بالخصاة دون غسل . (المحلى ج ١ ص ١٤٠ اخرم ١٢٥) .

ومعنى هذه المعارضة : إذا كان قول الصحابي حجة عندكم ، فليس اتباع أحدهم بأولى من اتباع الآخر .

قال أبو عبد الرحمن : قد بينا أن المعارضة لا تكون إلا على أصل الخصم فربما صح عنده خبر عائشة ولم يصح عنده خبر ابن عمر .

كأن مذهبه أن عائشة أعلم بحكم هذه الأمور لكونها زوجة الرسول - ﷺ - فمثل هذه المعارضة تفيد في مطالبة الخصم بتحرير مذهبه ، ولكن لا يجوز أن تتخذ ذريعة لانتهاك الفقهاء بالتناقض والتحكم .

ورود النص بغسل الآنية من لحم الحمر الأهلية .

فهلى تزال النجاسات الثانية بالماء ضرورة قياسا على لحم الحمر أم لا ؟

يقول أبو محمد : النصوص اختلفت في تطهير الآنية من الكلب ومن لحم الحمر : فليس القياس على بعضها أولى من القياس على بعض لو كان القياس حقا .

(المحلى ج ١ ص ١٤١ م ١٢٦) .

قال أبو عبد الرحمن : مجال أبي محمد أن يحتاج بأن القياس باطل فقط . أما تنازله في

الاستدلال بافتراض أن القياس صحيح : فلا يلزم منه أن النصوص ليس بعضها أولى من القياس على بعض ، لأن من مذهبهم القياس ، لأكثر شيئا . وهذا معنى الأولوية .

وصح الحديث عن رسول الله - ﷺ - بالأمر بإهراق ما وُلغ فيه الكلب . ولكن مالك لم يحز إهراق اللبن إذا وُلغ فيه الكلب وقال : إني لأراه عظيما أن يعتمد إلى رزق من رزق الله فيهرق من أجل كلب وُلغ فيه . ولكن أبا محمد يرد عليه بالزامين فيقول :

١ - أعظم من ذلك أن تخالف أمر الله على لسان نبيه - ﷺ - بهرقة .

قال أبو عبد الرحمن : هذا إلزام جيد ، وهو من باب نقض أطراد الدعوى ، والحكم بالتناقض . لأن من يستعظم إراقة رزق الله الواجب احترامه بالنص كيف لا يستعظم مخالفة نص أمر الله بآراقة نوع من الرزق ؟

٢ - وقال أبو محمد : وأعظم مما استعظمتموه : أن يعتمد إلى رزق من رزق الله فيهرق من أجل عصفور مات فيه بغير أمر من الله بهرقة . (المحلى ج ١ ص ١٤٧ م ١٢٧)

قال أبو عبد الرحمن : هذا الإلزام من باب معارضة دعوى الخصم بدعوى له أخرى . اختلف حكمه فيهما وكان تعليله لأحدهما شاملا للأخرى . ووجهة نظر مالك أن العصفور الميت حرام .

قال أبو عبد الرحمن : وهذه الوجهة لا تبطل تعليله بالرزق ، لأن مامات فيه العصفور رزق من رزق الله :

ولا مجال لهذا التحليل مع الأمر بإهراق .

وان مصادمة أقوال رسول الله - ﷺ - بمثل هذا الرأي للامام مالك لمن المناهى المكتوبة التى تغبط كل مسلم .

وأخذ الباحث بمثل هذه الآراء لا يختلف عن الأخذ بالقانون الوضعى ، لأن المتبع اجتهد البشر لا أمر خالق البشر .

ومن منهج أبى محمد الحرص على تعيين محل النزاع ، ورد الاستدلال اذا لم يصادف محل النزاع وهو منهج جيد وضرورى للباحث .

مثال ذلك : أن مالكا لما قال العصفور الميت حرام . قال أبو محمد : نعم لم نخالفكم في هذا . ولكن المانع الذي مات فيه حلال .

(المحلى ج ١ ص ١٤٧) .

ومن هنا ينفل المخالف من حجته ويطلب منه حجة غيرها تدل على أن ما مسه الحرام حرام .

ومن منهج أبي محمد الالتزام بحصر القسمة وحصر أحكامها .

مثال ذلك : أن أحدهم قال : إنما أمر النبي - ﷺ - بغسل الإثاء سبعا من ولوغ الكلب على وجه التغليظ .

قال أبو محمد :

يقال لهم : أبحق أمر النبي - ﷺ - في ذلك وبما تلزم طاعته فيه ؟

أم أمر يبطل وبما لامؤنة في معصيته في ذلك ؟

(المحلى ج ١ ص ١٥٠ م ١٢٧)

وأبو محمد يحسب أنه بهذا ألزمهم بالقول الأول . لأن القول الثاني كفر ، ولا يمكن أن يقولوا بالكفر .

قال أبو عبد الرحمن : يبدو أن منهج أبي محمد معتل هنا لأن القسمة غير حاصرة . فلهم أن يقولوا : أمرنا رسول الله - ﷺ - بحق . ولم يلزمنا به . لأن الأمر على سبيل التغليظ ، والصواب هنا : أن يقول أبو محمد : التغليظ دعوى تحتاج إلى برهان ، فإن كان يعرف برهانهم على ذلك أبطله .

ومن منهج أبي محمد أن يعارض الدعوى الفاسدة بدعوى صحيحة ، أو يذب عن الدعوى الصحيحة بإفساد الدعوى الباطلة .

مثال ذلك قول أبي محمد :

فإن أنكروا علينا التفريق بين ما ولغ الكلب فيه وبين ما أكل فيه أو أدخل فيه عضواً من أعضائه غير لسانه . قلنا لهم :

لأنكراً على من قال بقول رسول الله - ﷺ - ولم يقل ما لم يقل عليه السلام . ولم يخالف ما أمره به نبيد عليه السلام . ولا شرع ما لم يشرعه عليه السلام في الدين .

وإنما النكرة على من أبطل الصلاة بما زاد على الدرهم البغلى في الثوب من دم الدجاج

فأبطل به الصلاة ، ولم يبطل الصلاة بسوب غمس في دم السمك . ومن أبطل الصلاة .. الخ .

(المحلى ج ١ ص ١٥١ م ١٢٧)

فهذه مقابلة التشنيع بالتشنيع .

ومن منهج أبي محمد أن يلزم المخالف بأصل مذهبه كقوله - رداً على من قال بطهارة نساء الكفار قياساً على أهل الكتاب :

فان قالوا : قلنا ذلك قياساً على أهل الكتاب : قلنا : لو كان القياس حقاً لكان هذا منه عين الباطل :

١ - لأن أول بطلانه أن علتهم في طهارة الكتابيات جواز نكاحهن ، وهذه العلة معدومة باقرارهم في الكتابيات .

٢ - والقياس عندهم لا يجوز إلا بعلة جامعة بين الحكمين .

وهذه (يعنى جواز نكاحهن) علة مفرقة لجامعة .

(المحلى ج ١ ص ١٦٩ م ١٣٤) .

قال أبو عبد الرحمن : على أصل مذهبهم أنهم استدلوا بجواز نكاح الكتابيات على أن المراد نجاسة دين الكافر لانجاسة لعابه .

والكتابي بين جملة الكفار فصار المراد نجاسة دين كل كافر .

فأبو محمد لم يلزمهم على أصل مذهبهم ، وإنما ألزمهم بطلان القياس على هذه العلة .

ونختم مقالنا بهذه الكلمة التي تكتب بقاء الذهب قالها أبو محمد في وصف وبيان ناحية

من نواحي جدله :

« قال علي : وقد عارضناهم في كل قياس فأسوه بقياس مثله وأوضح منه على أصولهم لتزييم فساد القياس جملة .

فمدوه منهم موهون بأن قالوا : أنتم دأبكم تبطلون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع

إلى القياس ، واحتجاج به ، وأنتم في ذلك بمنزلة المحتج على غيره بحجة العفل ، وبدليل

من النظر ليبطل به النظر ؟ : قال علي : فقلنا : هذا شغب سهل إفاده ولله الحمد ،

ونحن لم نحتج بالقياس في إبطال القياس . ومعاذ الله من هذا لكن أريناكم أن أصلكم

الذي أثبتموه من تصحيح القياس بشهد بفساد جميع قياساتكم ، ولا قول أظهر باطلاً من

قول أكذب نفسه .

وقد نص تعالى على هذا فقال تعالى : « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم » .

فليس هذا تصحيحا لقولهم أنهم أبناء الله وأحباؤه ، ولكن هذا إلزام لهم مايفسد به قولهم . ولسنا في ذلك كمن ذكرتم من يحتاج في إبطال حجة العقل بحجة العقل . لكن فاعل ذلك مصحح لقضيته العقلية التي يحتاج بها فظهر تناقضه من قريب ولا حجة له غيرها فقد ظهر بطلان قوله .

وأما نحن فلم نحتاج قط في إبطال القياس بقياس نصحه ، لكن نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل ، ثم نزيد في إفاده منه نفسه بأن نرى تناقضه جملة . والقياس الذي تعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وفساد قياسكم الذي هو مثله أو أضعف منه .

كما نحتاج على أهل كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التي يشهدون بصحتها فزريهم تفسادها وتناقضها ، وأنتم تحتاجون عليهم معنا بذلك .

ولسنا نحن ولا أنتم ممن يقر بتلك الأقوال التي نحتاج عليهم بها ، بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد .

وكاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بأيديهم ، ونحن لانصححها بل نقول إنها محرفة مبدلة تكن لتزيهم تناقض أصولهم وفروعهم لاسيما وجميع أصحاب القياس مختلفون في قياسهم لاتكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعى صحته تعارض به قياس الأخرى ، وهم كلهم مقرون بمجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأى حقا هـ .

(المحلى ج ١ ص ٧٥ - ٧٦ م ١٠٠)

قال أبو عبد الرحمن : وقد عقد أبو محمد فصلا خاصا عن هذا المنهج في آخر مباحث القياس بكتابه الأحكام .

والله المستعان ...



ملاحح الطائففة المنصورة

نشهد بشهادة رسول الله - ﷺ - القاطعة (كما ثبت في الحديث الشريف الصحيح القاطع في نصه ودلالته) :

أن هناك طائففة منصورة ، على الحق ظاهرة ، لا يضرها من خذلها الى يوم القيامة . فكلمة « لاتزال » تفيد معنى الزمن الخالى الذى قيلت فيه أى في عهد الرسول - ﷺ - وصيغة « لاتزال » تعطى معنى الاستقبال المستمر الدائم الذى لا ينقطع (الى يوم القيامة) .

والمشاهد أن بعض الأماكن - على مدار التاريخ - تغلوم من طائففة منصورة . وربما لا يغلو مكان من فرد أو أفراد محققين متمسكين بشرع الله - ولكنهم غير منصورين ولا متغلبين على خذلان غيرهم لهم . فالبلاد الاسلامية العربية التى لاتحكم بشرع الله لانقول عن صلتائها : إنهم الطائففة المنصورة الظاهرة التى لا يضرها من خذلها . بل هم طائففة صالحة ولكنهم غير منصورين ، وغير ظاهرين وقد خذلهم من ضرهم . فليس عندنا ضمان من قرآن ولا سنة : إن كل مكان فيه طائففة منصورة محقة . وإنما عندنا ضمان من الرسول - ﷺ - رسائى لامكانى ، وهو أنه لا تغلو الدنيا ولو في لحظة واحدة من وجود طائففة منصورة ، ولكن هذا قد يكون في مكان واحد ، ولو في دولة واحدة أو مقاطعة واحدة أو اقليم واحد أو قرية واحدة .

توجد - وستوجد - ووجدت : طائففة في كل زمان في مكان ما : تزع بسلطان الله ماتقتضيه إقامة حدود الله في أحكامها وعقوباتها ونفوذ عقودها والفصل بين الناس في خصوماتهم ، وليس هذا المكان الذى تقام فيه حدود الله ويظهر فيه ذروه بالحق ولا يضرهم من خذلهم :

مكاناً معيناً .

قد يكون معيناً متميزاً في زمن ما .

ولكنه ليس متعيناً في كل زمن .

وأنا ميز لكم ظاهرات أود ألا يلتبس حولها الفهم :

فالظاهرة الأولى : وجود الاسلام في عمومه .
فالاسلام لم ينقطع عن المعمورة في لحظة ما .
إذا انحسر الاسلام في الأندلس - مثلاً - :
انتشر في تركيا وهكذا .

والظاهرة الثانية : احياء شعائر إسلامية ، وإماتة بعضها فإذا وجد الفساد الخلقى في بلاد كثيرة فلن تنعدم المحافظة في بلد ما . ولنا نعى بصلاح المجتمع خلقه من فساد تحت الخفاء ، فهذا ما لم يمكن . فقد وجد الفساد في عهد الرسول - ﷺ - خفاء وظهر منه ما ترتب عليه إقامة الحد في عهده أيضاً وإنما نعى بالفساد الاجتماعى شيوع الفاحشة علناً دون خفاء ونعى بالصالح الاجتماعى : خفاء الفاحشة والستر بها ، وفعلها على وجل وخوف من وازع السلطان ، وإذا فقدت الحسبة الشرعية في بلاد ما فلن تفقد في بلد ما ، وإذا شاع الربا في بلاد ما فلن تنعدم بلد ما تمتد وتحرم وهكذا .

والظاهرة الثالثة : وجود طائفة مؤمنة .

وليس هذا فحسب .. ولكنها : منصوره .. ظاهرة على الحق لا يضرها من خذلها والمسلمون اليوم ليسوا كلهم طائفة منصوره غير مخذولة ، كيف يكون هذا ونحن في ذنب الدنيا والرسول ﷺ أخبر :

أن الأمم تتداعى عليهم وأنهم كثرة ولكنهم غثاء كغثاء السيل ؟ كيف يكون هذا وهم كلهم لا يحتكمون إلى شرع الله ، وإنما يحتكم إلى الشرع بعضهم لا كلهم ؟ .

كيف يكون هذا وهم : مذاهب وفرق كثيرة وحكومات متعددة المتزع ، وكثير من تفرقهم عى جوهر العقيدة ؟ إذن الطائفة المنصورة من انتهاء واحد معين ، وليس من كل الطوائف ، وكل يدعى أنه الطائفة المنصورة المحقة ولكن الناس لا يعطون بالبناء للمجهول بدعواهم وإنما يعطون بالبراهين والدلائل . لا بد من البحث عن مواصفات الطائفة المنصورة لنميزها من الطوائف الدخيلة المدّعية .

إننا إذا بحثنا عن مواصفات الطائفة المنصورة .. في هذا الزمن بالذات - وجدنا عليها دلائل وشواهد تاريخية ونصية .

ففى الحديث « لا يضرهم من خذلهم » فكلمة خذلهم تقتضى عهداً أو نسبهم بين الخاذل والمخذول إذ لا خذلان إلا بعد عهد .

والمشاهد تاريخيا اليوم : أن كلمة علماء المسلمين سواء أكانت في صورة تضامن إسلامي أم رابطة ، أم مؤتمرات إسلامية ، أم فتاوى من العلماء : مجموعة على أن الحدود الشرعية يجب أن تقام ، وأن الحكم للقرآن والسنة ، وأن التسامح ببيع الخمر وإباحته ، وفتح أسواق الدعارة والمخدرات : كل ذلك حرام لا يجوز . وكل ذلك محاذة لله ولرسوله . وأغلب الدول الإسلامية والعربية تبیح حكوماتها الفاحشة علنا ، وتبيح المجاهرة بالفطر في رمضان .

قال أبو عبد الرحمن : فإن جئتنى بدولة واحدة ، أو مقاطعة واحدة ، أو قرية واحدة . تحكم بالسرعة المحمدية وتقيم الحدود والحسبة ، ولا يجروا الفاسق فيها بإعلان فسقه مجاهرة : فأعلم أنها الطائفة المنصورة ، وأعلم أن غيرها من المسلمين خاذل لها ، لأنه لم يلتزم العهد الذي يجمع المسلمين في تضامنهم ومؤتمراتهم .
فإن قلت :

كيف كان المسلمون على عهد واحد أعنى هذا العهد الذي يطبق في بلد ما أو قرية ما ولا يطبق في البلاد الأخرى ؟ .

قلت : الدليل على ذلك أن أى حامل علم شرعى يفتى بمخالفة القطيعات من الاسلام كإباحة الخمر أو البغاء : لا مكان له في مقاعد المسلمين في مؤتمراتهم وتضامنهم ورابطتهم ولأن جميع الدول العربية والإسلامية التى تعطل الحدود وتبيح الفاحشة علنا : لا تزعم - ولا يزعم العلماء فيها :

أن ذلك حكم الاسلام .. بل هم يعرفون أنهم مخالفون عهد الاسلام الذى يجتمع حوله المسلمون وإنما يعللون ذلك بموغات غير اسلامية كالسياسة واحتذاء الأمم المتعدية . وعلماء تلك البلاد لا يملكون من الأمر شيئا . إذن أعلم علم اليقين أن الطائفة المنصورة اليوم : هى الدولة التى تحكم بشرع الله ، وتقوم أمورها التى لا سعة لها فيها من فكرها وتجربتها على وصاية من علماء الأمة وعدوها .

هى الدولة التى لا تحارب الله علنا بالمعاصى . هى الدولة التى لا ينجو فيها العاصى من حد الله إلا بسرية وخفاء ، أو تخريج ونأويل . وربما وجدت (على وجه الندرة) شفاعة في الحدود بأى تخريج أو تأويل .

هذا أمر عظيم ولكن هذا لا ينفى القاعدة العامة من القول بأن هذه الدولة هى

الطائفة المنصورة لأن سيرة رسول الله - ﷺ - وأبى بكر وعمر وعثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز سير عزيزة نادرة وأولئك في القرون الخيرة الممدوحة .
ونحن في عصور ضعف الوازع ، وإغما المقياس في النظر إلى أن هذه الدولة بالرغم من عجزها عن سيرة عمرية :
تكون أمثل وأفضل الأمم الإسلامية حولها أعنى أن تقص وتقصير هذه الطائفة :
لا يخلو من غفلة ولكنها لا تنام .

وقد تضعف الحسبة عند الطائفة المنصورة ، ولكنها تعود إلى شبابها وقوتها ريشا تشعر الطائفة المنصورة بأنها تكاد تفقد ميزتها وماميزتها إلا أنها على الحق ظاهرة ، وقد تكرر في الطائفة المنصورة المحسوبية ولكنها تعود إلى نصاب العدالة منذ أن تحس بأن المحسوبية تغبط حقاً ، وتربط بريئاً ، ذلك أن الله لعن أمة يضع الحق بينها .
وحاشى لله من أن تتأذى الطائفة المنصورة على معصية تعلنها مع أن اللعنة تحقق بها .
لن تكون الطائفة المنصورة ملعونة قط .

وقد حدد رسول الله - ﷺ - مواصفات الطائفة المنصورة بأنها : (من كان على مثل ما كان عليه رسول الله - ﷺ - وأصحابه) .
ونحمد الله أن ما كان عليه رسول الله وأصحابه من قول أو فعل محفوظ منقول بالتصوص الصحيحة الثابتة .

فالأمة التي تعرض أجسادا عارية وتغمر بعيون أطفال الخطيئة نورها بين قرع القوازيز وهز الأكتاف : ليست على ما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه لأن الرسول وأصحابه لا يغازلون الأجساد العارية ، ولا يبيحون العري ، بل كانوا يدنون الجلابيب ، ويغضون البصر ويخافون من فتنة الصوت .

والبلد التي يعمرها مغيرة الصوفية بالرقص والوجد والوثبة :
مدد مدد .. يا صلاة الزين .. ياسيدنا الحسين .. نظرة عين باحسين .. احفظ قلبك ..
مدد .. مدد .. الخ .. الخ :

ليست على ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه .
وهكذا وهكذا كل بدعة تقب عن تاريخها تجدّها حدثت بعد الرسول ﷺ .
وإذا فتنت أى أمة بدعة ما قبض لها من علماء الضلال من يسوغها بتأويل بعيد جدا

من النصوص الصحيحة ومن حيرة السلف .. تأويلا بعيدا يخالف مئات البراهين الواضحة
اللائحة .. أو يسوقها بتأويلات بعيدة جدا جدا يريد بها التكلف في رد دلالات واضحات
تبطلها من مئات البراهين الصحيحة أو يافقها بأحاديث كاذبة موضوعة .

قال أبو عبد الرحمن الحزمي - عفا الله عنه - :

وثقد احتككت بأصحاب الطرق الصوفية فوجدت المساكين يحفظون الحقائق
والأضاليل والمحاللات مما ينسب للبسطامي والثاذلي وياقوت العرش والبدوي .. الخ .
ولا يعرفون حديثا صحيحا من ضعيف .

ولا يعرفون البخاري ومسلم .

ولا يفرقون بين حديث رواه الشيخان وحديث رواه صاحب مسند الفردوس .

إن من ينصح نفسه يجد الشواهد التاريخية والنحوية عن سموات ومواصفاته
(الطائفة المنصورة) فلا يسعه إلا الانتفاء إليها .



تعبير الرؤيا وأحكامها

تعبير الرؤيا :

اشتهر محمد بن سيرين رحمه الله بتعبير الأحلام وكانت له في ذلك عجائب ، وتزيد فيها القصاصون حتى خرفوا ، كما اشتهر بها « فرويد » حديثا ؛ وألف في علم التعبير « شيشرون » و « بلوتارك » الرومانيان وابن الدقاق والمحبلى وابوسهل المسيحي ومحمد بن قنبل الدين الأرنؤقي ونصر بن يعقوب والنابلسي ، واختلف الناس في حكم ما يراه النائم فقال صالح تلميذ النظام : إنها حق باطلاق : « فمن رأى أنه بالصين وهو بالأندلس ، فإن الله عز وجل اخترعه في ذلك الوقت بالصين » وقد أبطل الإمام ابن حزم هذا المذهب من ناحية العيان ، لأننا فرى النائم في مكانه الذي يرى أنه في غيره ، ومن ناحية العقل ، لأن النائم يرى محالات ، ومن ناحية النص ، فقد صح عن النبي ﷺ أن رجلا قص عليه رؤيا فقال : « لا تخبرني بتعب الشيطان بك » والصواب أن في الرؤيا حقا وباطلا وسيأتى بيان ذلك .

وكما اختلف الناس في حكمها اختلفوا في أسبابها وباعثها ، فربطها العلم الحديث ببواعث مادية بحتة ، فاعتبروها علامة على نوم غير طبيعي ، فإن تعطل الإدراك والارادة والشعور والحكم بالنوم تعطلا غير تام أنتج تخطيطا وأحلاما ، ولذا فالرجل الصحيح الذي ينام بعد تعب معتدل لا يرى في الحلم إلا نادرا ، ولا تبقى صورنها في ذاكرته إلا إن كان نومه خفيفا ولها سببان :

(أ) تهيج جسماني للأفراط في شرب المنبهات والمخدرات مع تغيير محل النوم أو انضغاط جزء من أجزاء البدن حالة النوم أو ملامسة بعض أعضاء الجسم لجهة رطبة أو باردة أو تعب مفرط أو حدوث لغط بقرب النائم .

وأطباء الشرق في القديم يشخصون الأمراض بالرؤيا ، فمن رأى أنه يعوم بصعوبة وأنه على وشك الغرق كان ذلك دليلا على سوء حالة الكليتين وعلى حاجة الجسم للغذاء ، وعلموا بالتجربة أن الرؤيا التي يراها المريض تكون ذات علاقة بالعضو المصاب ،

والمرضى قد يصحب الرؤيا أو يسبقها ، وقد رأى عالم غربي أن حية لسعة في رجله فلم تنض غير أيام حتى تكون فيها ورم سرطانى .

(ب) تهيج عقلى يحدث للمؤلفين والسياسيين الذين يستخدمون قواهم العقلية والدكتور الأهوانى - رحمه الله - يذكر أن المحدثين من علماء النفس تراجعوا عن القول بأن الأحلام تنبئ عن المستقبل وتنبذ عما يقع ، وقد قالوا (وعلى رأسهم فرويد) أنه تحقيق رغبة لم يستطع صاحبها تحقيقها فى اللحظة .

وكان مذهب القاضى أبى بكر بن الطيب الباقلانى أنها اعتقادات ، لأنها غالباً محالات فلا تكون إدراكاً وإنما تكون اعتقاداً .

قال أبو عبد الرحمن : إن الذين يربطون كل رؤيا بسبب جسمانى أو ذهنى ماديون لا يؤمنون بالمغيب من الماورائيات ، ولاريب أن الروح من المغيبات ولكنى لا أعتبر البحث فى أسباب الرؤيا من القفو المنهى عنه ، لأن الأحلام مجربة ، وهى من آثار الروح ، وإلى التجربة فلدينا النصوص من الوحيين ، بحكمها فلا نقول بخطأ من يجعلون الأمور الجسمانية والذهنية أسباباً للرؤيا ، ولكننا نكر أن تكون سبباً لكل رؤيا ، ولهذا قسم إمامنا ابن حزم الرؤيا فقال : منها ما يكون من قبل الشيطان ومنها ما يكون من الأضغاث والتخليط الذى لا يتضبط ، ومنها ما يكون حديث نفس وهو ما يشتغل به المرء فى اليقظة ، ومنها قذف من الله يجعله فى نفس العالم إذا صفت من أكنادار الجسد وتخلصت من الأفكار الفاسدة ، وهذا النوع الأخير هو الرؤيا الصالحة ، وقد جاء عن النبى ﷺ أنه لم يبق من النبوة إلا المبشرات ، وهى الرؤيا الصالحة ، وهى من طرق علم الغيب : إما بشارة وإما إنذاراً وإما معاينة .

وقد ذكر الحكيم الترمذى عن بعض المفسرين أنه فسر قوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب » بالرؤيا الصالحة فى النوم .

وذكر ابن القيم للرؤيا الصالحة أقساماً ، فمنها إلهام يقذفه الله فى القلب ، ومنها مثل يضر به ملك الرؤيا الموكل بها ، ومنها التقاء روح النائم بأرواح الموتى ، ومنها عروج الروح إلى الله وخطابها له ، ومنها دخولها الجنة ، ومن الاستشكال فى هذه الناحية استبعاد التقاء الأرواح فى المنام ، لأن النائم يرى غيره من الأحياء ويخاطبه ، وربما كان بينهما مسافة بعيدة ويكون المرئى يقظان : روحه لم تفارق جسده ، فكيف إذن تلتقى روحاهما ؟

ويجيب ابن القيم عن الاستشكال بأن هذا مثل يضربه ملك الرؤيا للنائم أو أنه حديث نفسى من الرائي تجرد له فى منامه . قال أبو تمام :

سَيَا لَطِيفِكَ مِنْ زُورِ أَتَاكَ بِهِ حَدِيثُ نَفْسِكَ عَنْهُ وَهُوَ مُشْغُولٌ
قَالَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ : الأَقْرَبُ أَنْ يَفْسُرَ هَذَا بِالتَّلْيَافِى - أى انتقال الفكر ، وهو تلقى
ذهنى لا ينكره العلم الحديث ، ومن المؤمنين بصحة الرؤيا من الناحية الروحانية العالم
الفلكى « كاميل فلامريون » صاحب كتاب « المجهول والمسائل النفسية » .

أحكام الرؤيا :

« قد تصدق رؤيا الكاذب ولا تكون حينئذ جزءا من النبوة ولا مبشرات ولكن تكون
إنذارا له أو لغيره .
« إذا تواطأت رؤيا المؤمنين على شيء كان كتواطؤ روايتهم له وكتواطؤ رأيهم على
استحسانه .

« ان تجرد الروح يطلعها على علوم ومعارف لا تحصل بدون التجرد لكن لو تجردت كل
التجرد لم تطلع على علم الله مما لا يعلم إلا بالوحى .
« يفهم علم التعبير على معرفة جو الحلم وملايساته ومعرفة احوال الحالم .
« قال أبو قتادة الأنصارى :

سمعت رسول الله ﷺ يقول : « الرؤيا من الله والحلم من الشيطان فإذا حلم
أحدكم الحلم يكرهه فليصق عن يساره وليستعذ بالله منه فئن يضره » . رواه البخارى .
« قال رسول الله ﷺ : « إذا اقترب الزمان لم تكدر رؤيا المؤمن تكذب » . رواه البخارى ..
إن من أقرى القرى أن يرى عينه ما لم ير .

« قال أبو سلمة : لقد كنت أرى الرؤيا فتمرضنى حتى سمعت أبا قتادة يقول :
وأنا كنت أرى الرؤيا تمرضنى حتى سمعت النبى ﷺ يقول : « الرؤيا الحسنة من
الله فإذا رأى أحدكم ما يحب فلا يحدث به إلا من يحب وإذا رأى ما يكره فليتعوذ بالله من
شرها وشر الشيطان وليتفلث ثلاثا ولا يحدث بها أحدا فانها لن تضره » .

(مفتاح السعادة في موضوعات العلوم لأحمد مصطفى - طاش كبرى زادة ص ٣٣٥-٣٣٧ ج ١ .. الفصل لابن حزم ج ٥ ص ٩٠ .. الجواهر لطنطاوى جوهرى ص ٣٥-٣٠ ج ٧ أسرار النفس لأحمد فؤاد الأهوانى ص ٦٩-٧٦ .. مواكب الأرواح إلى عالم الأفراس لعلى رفاعى محمد ص ٤١-٤٧ .. الاعتبار في الحكمة لأبى البركات هبة الله بن على بن ملكا البغدادى ج ٣ ص ٤١٧-٤٢٣ .. الحاسة السادسة لجوزف سينل ص ٧١-٧٥ .. فتح البارى لأبن حجر ج ١٦ ص ٣-١٠٧ .. الروح لابن القيم في عدة مواضع .. المعرفة عند الحكيم الترمذى ص ٢٨٠ دائرة المعارف لوجدى ومادة رأى) .

* * *

الثقل المستور

من المسلم به عند علماء الطبيعة : أن حاسة البصر لا ترى إلا الألوان ومن المسلم به عندهم : أن الهواء لا لون له فهو غير مرئي .

وهذا الهباء الذي نراه ليس هواء وإنما هو أجزاء صغار تتحلل من الأجرام ويحصرها خط ضياء الشمس فتراها الأبصار .

والنار عند بعضهم ليست مرئية لأنه لا لون لها وإنما نرى فيها الرطوبات المحترقة تكون شعلة حمراء وشعاعاً ذهبياً ودخاناً أسود .

والله سبحانه وتعالى أخبرنا عن الجن : أنه خلقهم من نار قال تعالى : « والجان خلقناه من قبل من نار السموم » والنار غير مرئية .

وربما كان الجن أرواحاً والروح غير مرئية .

وربما كانت لهم أجسام صافية لطيفة هوائية ومثل هذا لا يرى ولا يلمس .

والقاعدة المنطقية : أنه إذا قوى الاحتمال امتنع اليقين بما يخالف الاحتمال القوي .

ونحن لا نجزم بأن الجن أجسام هوائية لنقول : إن الهواء غير مرئي لأن في الموجودات

ما لا لون له فكيف نجزم بنفى وجود غير المرئي في حين أن البصر لا يرى إلا الألوان ؟

ونحن لا نعلم الكيفية الحقيقية للجن ولكننا نعلم :

١ - أن الجن حقيقة موجودة .

٢ - ونعلم بعض كيفيتهم ونجهل بعضها .

٣ - ونعلم أنهم .

فأما المعرفة الأولى فمن جهلها لا يجوز له منطقاً الجزم بانكارها لمجرد أنه لم يحسها .

لأن العلم الحسى آمن بحقائق غير محسوسة .

ولأن حقائق الوجود سابقة للحس البشرى ، فالحس البشرى تتوقف معرفته على

وجود الحقيقة والحقيقة لا يتوقف وجودها على الحس البشرى .

والدنيا الجديدة - أمريكا - حقيقة قبل أن يلمسها أبناء سبأ بن يشجب بحسهم .

وقدرة الله سبحانه وتعالى لا يحدها التصور البشرى ، يخلق الله ما يشاء ، يخلق

عنصرا مرئيا من التراب ، ويخلق عنصرا لا لون له غير مرئى من الهواء والنار . إذن لا يجوز أن يكون الحس البشرى المخلوق المحدود معيارا لوجود الحقيقة التى لا تفتقر الى إدراكه وهو يفتقر إلى إدراكها .

ثم علمنا بالعقل وجود الله وكماله وصدقه وصحة شرعه وصدق مبلغه فرأينا فى اخبار الشرع الصادق نصوصا متواترة على وجود الجن ، وفى القرآن سورة كاملة باسم الجن وأما المعرفة الثانية عن كيفيتهم فبطريق النص علمنا أنهم أمة مميزة متعبدة متناصلة يموتون ويعثون وهم يروننا ولا نراهم وقال تعالى عن إبليس : « إلا إبليس كان من الجن » .

وقال عن الجن الذين إبليس منهم : « إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم » وصح أن رسول الله ﷺ رآهم ولكنه لم يخبر بكيفيتهم ، وأخبرنا ربنا أنهم مخلوقون من نار وأخبرنا أن وسواسا خناسا يوسوس فى صدور الناس وهذه هى المعرفة الثالثة عن آثارهم وكل منا جرب خطرات إبليس وسواسه فالله الذى خلق أجسامنا وصدورنا وعقولنا جعل للجنة قوى يتوصلون بها إلى القذف فى نفوسنا ومن آثارهم الصرع . قال تعالى : « كالذى يتخبط الشيطان من المس » . والصرع حقيقة ماثلة مشاهدة فى أفراد من البشر يتكلم الجنى على لسان المصروع أحيانا بلغة ونبرة لا تعرف عن المصروع قبلا .

ومن نفى أثرهم فلا حجة له إلا الدعوى وبعض الأطباء نفوا نفى الجاهل لا نفى العالم لأنهم سموا أمراض الصرع والجنون بعلة لا تنسب إلى الجن لكنهم لم يشفوا مجنوننا واحدا بما تشفى به تلك العلة التى وضعوها بديلا عن مرض الجنون .

إن الجن فى وجودهم وكيفيتهم وآثارهم حقيقة ثابتة بالنص الصحيح الصادق وبلااستنباط الحسى والعقلى ويتخلف البرهان المعارض وإنكار ذلك بمجرد جهل ونفى بالدعوى بناء على أن العقل رب الحقيقة وأن الحس معيارها .

تعالى الله عما لا يليق بجلاله .



حتمية الإعدام في القصاص

تطبيق العقوبة الشرعية من لوازم الايمان :

المؤمنون بوجود الله لا بد أن يؤمنوا بصدقه ، وبمعقولية شرعه : لأن من لوازم الايمان بالله : اليقين التام بأن هذا الوجود (بما فيه) خلق الله ، وخالق الخلق أولى بتنظيم حياتهم ، لأنه أعلم بما يصلحهم (بحكم أنه خالقهم) ، وبحكم أنه موجد الحقيقة ، وأن الخلق يكتشفونها وموجد الحقيقة أولى بالاتباع ممن يحاول اكتشافها .

وهو أحق - بحكم أن الكون ملك الله ، فكان أحق بتديره - .

أما من يؤمن بالله ولا يطبق شرعه فأيمانه مزيف ، لأن عدم التطبيق عصيان له وجحد لحقه في التدبير ، وسلك في صحة ومعقولية شرعه ، وكل هذه مخرجة من الملة ، وطريقنا إلى شرع الله نصوص من الكتاب والسنة ، وهذه النصوص يدخلها النقد من ثلاثة وجوه لا رابع لها (بحكم القسمة العقلية) :

الوجه الأول : نقد النص من ناحية ثبوته عن الله .

الوجه الثاني : نقد النص من ناحية صحة دلالة .

الوجه الثالث : نقد مقتضى النص الذي صح ثبوته وصحت دلالة .

والوجهان الأولان واجبان على المجتهد لا يعذر بعدم تمحيصهما مع قدرته ، والوجه الثالث كفر مافر ، لأن النص إذا صح ثبوته ودلالة فلا يعي المسلم إلا تطبيقه ، فان توقف فلا يخلو من أن يكون معانداً أو شاكاً في صدق ربه ، أو متها دينه بالسهو والنقص ، مجهلاً له ، وكل واحد من هذه الأمور مبيح للدم ، مخرج من الملة .

والعقوبة الشرعية من المسائل التي جاءت بنصوص صحيحة الثبوت والدلالة ، إذا توقف فيها مؤمن بالله لم نزد على مجادلته بقولنا : قال الله ، وقال رسوله ، بالنص الصحيح الدلالة والثبوت ، فان كان مؤمناً حقاً انصاع وانقاد لأمر ربه وقلبه واجف .

أما الملحدون فلا ينقادون لشرع الله ، لأنهم لا يؤمنون بالله ، والايان بشرعه فرع

عن الايمان به .

وهؤلاء يغالطون المؤمنين بحجج العقول في إلغاء العقوبة ، ولايمانى بأن شرع الله شرع من خلق الحقيقة دلفت إلى هذا التقاس العقلى لكل من ينكر العقوبة الشرعية ، وأنا على يقين بأن للمسلم من وضوح الحجة ما يختال به على الأفكار المتعنتة وإن ارتادت الجامعات الأجنبية وتباهت بالمؤهلات العالية .

والسر في ذلك : أن المسلم ينصر حقاً ، والحق عملاق في كل مطرح .
ولتحرير موضوع البحث أحب لفت الانتباه إلى أن العقوبة الشرعية متنوعة من حيثيات كثيرة ، وهذا اللقاء لا يتسع لتقاس لاهت مع كل حيثية ، فآثرت أن أذكر المنهج العقلى العام في الشريعة لحماية المجتمع من الجريمة ، ثم أطيل النفس مع نوع واحد هو موضوع القصاص في النفس ، للاحظ أن منهج من سيبحث معقولة العقوبة الشرعية عليه أن يلاحظ المفارقة بين أمرين :

أحدها : نوعية العقوبة (في كميتها وكيفيةها) .

وثانيها : العقوبة في ذاتها .

فأما نوع العقوبة - كمية وكيفية - فلا نبحث معقوليته بالحكمة المنبئة وإنما نبحثها بإيراد البراهين الدالة على وجود الله وكماله ووحدانيته ، فإذا تقررت حقيقة الايمان ، فليقل المؤمن : إن الحق الواحد الكامل أمرنى بأن أجلد الزانى غير المحصن مئة جلدة ، أما كونه لم يأمرنى بتسعين أو بمئة وعشر فذلك محض إرادة الله وتعبد إيانا لا يحق لنا أن نقدم بين يديه ، والقاعدة أن ما لا تظهر حكيمته محمول على التعبد الخفى وبرهان التعبد هو برهان العقيدة ، فإذا ظهرت الحكمة فلا بأس من الاستئناس بها . فربما قال المجادل : لم جعل ربنا عقوبة المحصن الرجم ولم يجعلها ضربة بالسيف ؟ .. هنا قد تلوح الحكمة فيقول المسلم : لفرض نعيم العذاب على الجسم الذى تبددت فيه شهوة الجماع الحرام ، وربما قال المجادل : لم كان هذا التهديد بالرجم ولم لم يكن بالوخز بالابر ؟

وربما قال المؤمن : إن الوخز بالابر مئة بطينة ، والعذاب فيها أشد فتناً مفصدا السارع . وسواء أحصلت القناعة وانقطع النزاع أم لم يحصل ولم ينقطع فلا يجوز للمؤمن أن يركن إلى الحكمة المظنونة في تحديد الكمية والكيفية وإنما يمثل باطلاق . وليصر في المجادلة على جانب التعبد وبرهانه هو برهان العقيدة .

أما العقوبة من حيث أنها عقوبة فتثبت بالتقاس العقلى المجرد ، فإذا ثبتت في ذاتها « أن سم بنفسها حتى يعرف تقديرها كمية وكيفية ، ومن هنا يلتفت المسلم مرة ثانية إلى

مسألة العقيدة يدل على كمال الله وألوهيته ليصل إلى نتيجة : أن اختيار خالق الخلق أولى لنا من اختيارنا لأن شرع الله مبرأ من السهو والجهل والنقص .
أما البشر فهم الساهون اللاهون مهما بلغ عمرهم ، فهم محكومون بزمانهم ومكانهم وشهواتهم .

وإن لعقوبة الاعداء أحكاما فقهية كثيرة تتعلق بالقصد وعدمه وبكيفية الاستيفاء ،
وإن له حق الاستيفاء .. إلى آخر تلك الأحكام .. قلن نفس منها إلا جانب حتمية العقوبة ووجوب تطبيقها .

المنهج العقلي العام في الشريعة لحماية المجتمع من الجريمة :
يلاحظ أن العقوبة مرتبة على جريمة بعينها ، ولكن الفاحص يدرك أن الجريمة فوق مستوى العقوبة ، لأن الجريمة سلسلة مخالقات شرعية فجاءت العقوبة حدا فاصلا ، خذ مثال ذلك القتل ينجم عن شهوة غضبية في الجيلة البشرية ، وقد هذبت النصوص هذه الشهوة الغضبية بالحث على الحلم ومكافئ الأخلاق والمسامحة والرحمة وتجنب هوسه الأسواق والنهي عن الممازحة بالسلاح وتهديد القاتل بالخلود في النار ، والنهي عما يفقد الوعي من المخدرات ومن سورة الغضب الطائشة ، والنهي عن مسببات النزاع كالقمار ويوع الثغرر ، ثم جاءت المقاصة في القتل حدا فاصلا بعد تخطى كل هذه الحجز .
وكل هذه الأجواء التشريعية يقتضيها العقل ولا يستحسن غيرها . وخذ هذا الجو من تلك الأجواء التشريعية .

قال تعالى : « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ » . وقال : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما » .
وقال رسول الله - ﷺ - (كما في صحيح البخاري) :
(لا يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دما حراما) .

وقال ﷺ (كما في صحيح البخاري أيضا) : إن من ورطات الأمور التي لا مخرج لمن أوقع نفسه فيها فك الدم الحرام بغير حله) .

وخذ مثلا آخر لذلك المنهج العقلي العام من جريمة الزنى فانها تنجم عن شهوة بهيمية في الجيلة البشرية ، وقد هذبت النصوص هذه الشهوة بالأمر بغض البصر والسمو بالفرصة والتأكيد على من يجد الطول بأن يتزوج والعزم على المؤمنات بأن يترن زينتهن

وبالنهي عن دخول البيوت بغير إذن وبالأمر بخفض الصوت ، ولم يوجب الحد إلا بشرط لا تتوافر إلا إذا كان السفاح علنا ، فجاء الحد حكما عازما جازما بعد تخطي كل هذه الحجز .

فالحد في نوافل هذا الدين ترويض على عزائمه .

فصبح أن العقوبة الشرعية جاءت بعد تخطي عدد من الحدود والتعليقات الشرعية ، وسمح أنه لولا ذلك التخطي المتتابع لما كانت هذه الجريمة .

ومن المسلم به أن المعاصي يجر بعضها بعضا ، وإن الادماع على الصغائر يجر إلى الكبائر ، والذين يتعاضمون العقوبة العادلة (لمرض في قلوبهم) تصغر في أعينهم الجريمة التي هي جريمة بنت جريمة ، وهذا ملاحظه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن) .

شبه مشكركى الاعدام :

تعلق نفاة المقاصة في النفس من القانونيين بأمور أهلى من الخروج فقالوا : إن القتل مسوة ووحشية وإن أمور الناس يجب أن تقوم على الرحمة والعطف ، وقالوا : إن القتل «حاسة لا تردع لأنه يموت المجرم ولا تقوت الجريمة ، ولأن الاعدام لا يخيف من لا يعرف أنه سيقتل إذا قتل .

وقالوا : إن الاعدام يفقد المجتمع نفسين .

وقالوا : إن المجرم غير مسؤول عن اجرامه ، وإنما تقع المسؤولية على البيئة التي نشأ فيها من أمور وراثية وظروف حياتيه .

قال ابو عبد الرحمن الظاهري : ندمغ هذه الفلسفة المريضة ونناقشها من ثلاثة مسر من وجهها وهي كالتالى :

الاول : اننا لانمارى في وجوب ضرورة الرحمة وإنما يرحم الله من عباده الرحماء ولكن الرحمة لا تفسر بتعطيل العقوبة ، وإنما تفسر برحمة الجاهير والضعفاء والمساكين والأمنين المدمومة دماؤهم فإذا لم تردع المجرمين بالعقوبة فإنما نجنى على المجتمع في الاخلال بسلامته ونظامه .

الثانى : أن تعطيل العقوبة ظلم للمجنى عليه والرحمة إن نسمح دمة اوليائه بتطبيق العقوبة على الجانى .

والامة الصالحة هي التي لا يضيع الحق بينها ، فصح بهذين الوجهين : ان رحمة يترتب عليها ظلم للمجتمع وظلم المجنى عليهم وتأيد الظالم على ظلمه (بحجة الرحمة) تعتبر نكسة فكرية ، وأظلم الناس من ظلم الناس للناس .

والرحمة رقة عاطفية فلا تمنع المسلم من رحمة جان مسلم ينفذ فيه حكم الاعداد فيستغفر له ويرجو الله ان يجعل ذلك طهرة له ويشفق على اخوانه المسلمين من تكررهذا المنتظر ، ولكن لا يجوز ان تتعدى هذه الرحمة الى تعطيل الحد .

وهذا ماألفت اليه القرآن الكريم في عقوبة الزنى في قوله تعالى : (ولا تأخذكم بهما رأفة

في دين الله) .

الثالث : ان رحمة الجاني رحمة تحول دون معاقبته وضع للامور في غير موضعها .

لان رحمة الجاني ان كانت خيرا يعارضها مفسدة الاخلال بالامن ومفسدة تضييع الحق ، ومفسدة عصيان الشرع المؤيد بنظر العقل ، ومن بدائه العقول : ان المصلحة تعطل اذا عارضتها مفسده ارجح منها وقتنا ، قد تكون رحمة الجاني خيرا لانه لا يوجد اى شيء يتسبب للخير او الشر .

الرابع : انه لا يملك رحمة الجاني - رحمة تحول دون أخذ الحق منه - الا من يملك الحق وهو المجنى عليه او وليه ، فالولى سأمور بالرحمة والصفح فهذه الرحمة ليست من حق القانون ، ولا من حق السلطان ، ولا حق المجتمع .

الخامس : ان رحمة الجاني - بتعطيل العقوبة - تأيد للجناية ، فاهداردم معصوم على يد سفاح اثم (بحكم القانون) اشترك مباشر في الاثم : لان من المشاركة التأيد .

السادس : ان تعطيل العقوبة الشرعية تشجيع للجريمة بطريق غير مباشر (من وجه آخر) لأن اولياء القتيل لا يصبرون على مفضض ، ولان السبيل امام كل مجرم ممهد (مادام انه يضمن حياته)

السابع : ان تنفيذ العقوبة في الجاني جار على قاعدة منطقية تؤمن بها كل العقول ،

وهي ان الجزاء من جنس العمل فلا ظلم ولا تفريط في مقاصد عادلة ومحاسبة دقيقة .

الثامن : ان اصدق البراهين ما جرب ، والتجربة دلت على ان العقوبات ضرورية

حتمية لحفظ النفس ، ويزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن .

ولم تقع الفوضى وتهدر الدماء وتتألب اللصوص الا في مجتمع انفصلت فيه سلطة

القانون عن واقع المجتمع .

التاسع : انه من الافضل الا يخسر المجتمع اى نفس في غير جهاد مقدس ، ولهذا المبدأ حرص الاسلام على عصمة الدماء ، ولاريب ان استحياء الجاني هلاك لنفوس كثيرة ، وهذه من بدائه القرآن في نصه : « ولكم في القصاص حياة » .

العاشر : ان استحياء الجاني مبنى على الرغبة في تكثير سواد المجتمع بأن لا يخسر نفسين ، ولكن الثابت عقلا ان المجتمع يخسر نفوسا كثيرة باستحياء الآثمين ، والقاتل بغير حق يجب ان يستشفى .المجتمع باستئصاله لانه عضو غير صالح .

الحادى عشر : ان القاتل حرم غيره الحياة فليحرم الحياة مثله ، فهذا حق لا تسقطه الرغبة في تكثير سواد المجتمع ، ولا مجال للمعارضة بين حق واجب وامر مستحسن .

الثانى عشر : ان تعطيل العقوبة قائم على مثالية موهومة تستبشع منظر القتل . ونحن نقول : ان سر المعقولية في بشاعة العقوبة ، ونقول (مرة اخرى) ان الجريمة اشد ولا بد للانسانية من سيف يحميها .

ولولا بشاعة العقوبة ما ارتدعت النفوس .

ولم يأمر الله بحضور طائفة من المؤمنين الا لاحياء الحدود واعلانها لترتدع النفوس التي تستبشع منظر السيف في خطائهم .

الثالث عشر : ان الناس ليسوا في جهلهم على مستوى المسؤولية بحيث تركهم لمثالية موهومة ، فقد اقتضت حكمة الله (كما هو معاين) ان فى المجتمع نفوسا شريرة لا يردعها خوف من الله في يوم مؤجل ولاحياء من المجتمع ، فلانتردع الا بعقوبة عاجلة منظورة ، وردعها بالقتل بعنى عصمة المجتمع من شرها .

الرابع عشر : ان الجريمة ظلم والعقوبة مجازاة وردع ومقاصاة ، ولايستحسن العقل غير هذا .

الخامس عشر : ان المبدأ العادل والقانون الفكرى الصحيح الذى يجمع عليه كل العقول السليمة ان يكون المجرم مسؤولا عن اجرامه وهذه المسؤولية تستوجب عقوبة معينة الا انها تسقط او تنقص او تخف لامر يتعلق بارتباط المجرم بجريمته وذلك الرباط هو (قصد الجريمة بغير حق) ولنا نطل على هذا الرباط من زاوية الوراثة والبيئة باجمال بل نطل مع الزاوية التى لها تأثير فى القصد ، فالمجنون يحجز ولا يقتل لانه غير قاصد او قل لأن مقصده غير معتبر ، ومن اراد ان يرمى صيدا مباحا فأصاب آدميا معصوم الدم غير قاصد

قتله ، فلا يعدم لانه غير متعمد الجريمة ، ومن ضرب آخر بعضا فمات لم يعدم لان العسا في العادة والعرف لا تقتل .

والتعدي بآلة لا تقتل غالبا دليل قطعى على عدم قصد الجريمة الا ان يوجد ما ينافى هذا القصد ، كأن يكرر ضربه وهو مريض او يعيد الضرب فى مقتل .. الى آخر ما هنالك من جزئيات وتحفظات ومقارنات دقيقة تحفل بها كتب الفروع .

السادس عشر : ان الذين لديهم امور وراثية كتوتر الاعصاب او سوء التربية او يؤس الحياة لا تغتفر جريمتهم مادام انهم يخططون للجريمة بتنظيم قاطع على ذكائهم وتعمدتهم ، وماداموا يعرفون انهم بالجريمة يحرمون اخا لهم حفله من الحياة ويتركون اولاده لليؤس والشقاء .

فنحن بين امرين : هما القصد ، والحافز على القصد ، فلا نقتل الا القاصد ولا نغفر من الحوافز الا ما كان حقا ، فالبنائس الذى يقتل تاجرا ما ليأخذ ماله لا يسوغ جريمته انه يائس فى حياته ، لأن يؤسه ليس حقا متعينا على التاجر ، وانما البؤس والبجعة قسمة من جعل هذا اصم وهذا اعرج وهذا اعمى وهذا قوى البنية مكتمل الخلقة جميل الظلمة مبسوط الرزق مشروح الخاطر .

والخشاش الذى يقتل محادنا لادنى محادثة لا يغفر جريمته توتر اعصابه لامر واحد شاهدناه وعايناه وهو ان هذا الصنف من الناس كثيرون ولكنهم ضبطوا اعصابهم على رغمهم لان العدالة لا ترحم ويؤف الله مصلته ، وباهذه القوة من جنود وسيوف وحشود الا سلطان الولى الضعيف أولم يقل سبحانه : (فقد جعلنا لوليہ سلطانا) .

وهذا لو اخذنا بما يسمونه وراثه وبيئة وسلطة وسوء تربية وحرمانا لما وجد على ظهر المعمورة مجرم مدان ولأصبح المجرمون جميعهم بريئين .

السابع عشر : ان البنائس يتعجل يؤس غيره لينعم مكانه ، فالعدل ان يعامل بنقيض قصده والعدل الا تعالج يؤسا بؤس ، ولاريب ان اسناط حكم الاعدام هنا تسويغ للجريمة ، وهذا التسويغ يعنى ذلك العلاج المرفوض عقلا .

الثامن عشر : ان تعليل حكم الاعدام بالردع اقتصار على جزئية من العلة فاننا نقول : الاعدام ضرورة للردع ، وعلى فرض انه لاردع (وذلك باطل بيقين) فلا يسقط حكمه ، لانه حق طرف معين لا يسقط الا برضاه .

فالحق حق واجب لذاته لا لغيره . ونقول : ان الاعدام لا يقضى على الجريمة لاننا

انسون من مجتمع مثالي ملائكي لايجرم ولايخطيء ولكننا نؤمن بأن المجرمين يقللون
فانظاردهم .

ولاريب انه بقلة المجرمين تقل الجريمة لبدية : ان لاجريمة بدون مجرم ، ولبدية ان مالا
يدرك كله لايترك كله . ولبدية اننا نملك السبب ولا نملك مايتسبب عنه ، الا ان هذا السبب
راجع في الغالب ، فلايجوز لنا (عقلا) ان نترك ما نملكه لشيء لا نملكه ، كما لايجوز ان نترك
امرا راجحاً لان هناك احتمالاً مرجوحاً وإلا كانت نكسة فكرية .

التاسع عشر : أن قوهم مطاردة المجرم لا تقضى على كل جريمة منبثق من القول بعدم
بدوى الأسباب ، وهذه نكسة كما قلت .

ومن ناحية ثانية فذلك القول كلام يحمل لأن المجتمع الذي يسود فيه نظام الاعدام
بمحق يقضى قضاء مبرما على الاجرام الجماعى لأتفه الخوافز ، وقلما وجد من يرتكب جريمة
القتل إلا لحافز قوى جاء نتيجة لسوء تصرف المقتول .

فصح ييقين أن مطاردة المجرم تقضى على شكل مروع من أشكال الجريمة .
العشرون : أن حصول الردع بالعقوبة أمر مجرب - كما بينته أنفا - وإنما غلط النافون
بظنهم أن الناس كلهم لايرتدعون بالعقوبة ، وغلط المثبتون بظنهم أن الناس كلهم
يرتدعون بالعقوبة .

ومذهبي : أنه يحصل ردع . والمرتدعون هم الجمهور ، بيد أن من كتب الله لهم الشقاء
لايعتبرون بعقوبة غيرهم فيرتدعون .

قال أبو عبد الرحمن : فهي ثلاثة أمور : ارتداع بالجملة ، وهذا لا يحصل ، ولو حصل
لكان خيرا كثيرا ، وعدم ارتداع بالجملة ، إلا أن التجربة أثبتت ارتداع الكثيرين .
وارتداع ولكن ليس بالجملة ، ولاريب أن ارتداعا ليس بالجملة خير من عدم ارتداع
بالجملة .

والنشهد على هذا أن الجريمة في المملكة العربية السعودية عام ١٣٩١هـ ليست
بالجريمة في النصف الأول من القرن الرابع عشر للهجرة من ناحية كميتها وكيفيتها .
فان قالوا : هذا عامل الحضارة ، قلنا : كذبتهم وأفكتم لأن جريمة النصف الأول من
القرن الرابع عشر في بلادنا هي الجريمة ذاتها (كما وكيفية) عام ١٣٩١هـ في البلاد التي
هي أكبر منا انسياقا للمدنية .

الحادى والعشرون : أن الاجرام هو الاجرام إن لم ينتج عنه ارتداع سفاح آخر فان المجتمع على أقل تقدير تفادى شرا ، فتقليل السفاحين مصلحة ماثلة إن تعذر ارتداع كل السفاحين ، وهذا غير أحد الوجوه الأتفة الذكر لأن ذلك الوجه عن تقليل المجرمين من ناحية القضاء عليهم فيستريح المجتمع من شرهم ، وذلك من ناحية اعتبار بعضهم وأرتداعه .

الثانى والعشرون : أن قول الاسكندنافيين : عملية الاعدام لن تحقق العبرة مادام الاعدام لن يخيف من لا يعرف أنه سيقتل فيه مغالطتان :

أولاهما : أن الجهل بالقانون لايسوغ تعطيله ، وليست معالجة الجهل بالقانون في تعطيله بل لابد من إشاعته ، ولاريب أن الانتصاف للدماء المراقبة في كل جمعة على رؤوس الأشهاد سينبه كل من لا يعرف لأن يعرف وليس يخفى اليوم إلا ما لا يكون .

وأخراهما : أن من لا يعرف أنه سيقتل إذا قتل يعرف بيقين أن القتل جريمة ويعرف بعقله (إن لم يكن ذا دين) أن الجزاء من جنس العمل .

الثالث والعشرون : أن للاعدام مسوغا غير مجرد تحقيق العبرة ، وغير مجرد تعيين الحق ، وهو إشاعة العدل ، فلن تطبق العدالة إهدار الدماء ، ولن تطبق العفول الصحيحة جفتها على حياة سفاح تقوم على إهدار دم معصوم .

وجوب العدالة في التطبيق :

وبعد نقض فلسفتهم الرعناء في تعطيل العقوبة أود ملاحظة أن العدالة في التشريع ذات شقين .

عدالة النص في حقيقة تشريعه ، لأنه من عند الله والله لا يقول إلا حقا ، ولا يشرع إلا عدلا .

والعدالة في تطبيقه : بأن يكون الحكم مطابقا لواقع القضية - بحكم اجتهاد القاضى وصلاح سريرته - وألا تنقص من الحد ، لأن الله أرحم منا ولا يزيد فيه ، لأن الله أحكم الحاكمين .

منعطيهم على أنفسنا فلا تحايى بحكم الله قريبا أو عظما ، فحذار أن تدركنا خطة بنى إسرائيل ، وأقول هذا على مبدأ (يا أيها الذين آمنوا آمنوا) .

وليس الحيف فى تطبيق الحد الشرعى بأقل خطورة من تعطيله . فالمعطل والجائر تلاهما اثم ظالم ، والعدالة قوام الملك .

وبعد فإن واقعنا العربى بحاجة إلى شباب يؤمن بالله ويقول عقب كل صلاة : اللهم أبرم لهذه الأمة أمر رشد يعزف فيه أهل طاعتك ويذل فيه أهل معصيتك .. ويقول : اللهم أسلح ولاة أمورنا .

* * * *

في أحضان الميتافيزيقا الشيوعية !

عقدة الشيوعيين :

أنهم لا يؤمنون بشيء غير محسوس .

أى المغيب عن الوعي البشرى .

ومن هنا جاءت خرافة الميتافيزيقا في دماغ المفكر الشيوعى ، وهم يفسرون الميتافيزيقا أحيانا بما وراء الطبيعة ويفسرونها أحيانا بما وراء الحس البشرى .

ولايأتى بالمنهج التحليلى الذى يفتت الجزئيات ليستلمح الفروق الدقيقة ويتلافى تعميم الأحكام مع المفارقة فاتى غير يائس من حل العقدة الشيوعية بهذا المنهج التحليلى المتناسق من هذه الخيوط :

١ - أنه ليس كل ما غاب عن الوعي البشرى يسمى خرافة ذلك أن المغيب عن الوعي على قسمين لاتألك هما فى تصور أى عقل بشرى .

أولهما : واقع مغيب فهو موجود فى حقيقته ولكن الوعي البشرى فى جملته أوفى بعض أفراده - لم يحط به .

وثانيهما : ادعاء مالىس بواقع فهو مغيب لأن المعدوم غائب بطبيعته .
قائمة فرق بين :

واقع مغيب وبين معدوم غائب ا

الأول : حقيقة غير منظورة .

والثانى : خرافة لن تنظر !!

٢ - ليس كل ما غاب عن وعينا يجب أن نتوقف فيه أو نجحده ا

أما أننا لانجحده فلأننا نعيش اليوم حقائق قطعية كانت بالأمس مغيبة .

وأما أننا لانتوقف فيه مطلقا فلأننا جربنا أن كل المغيبات تتألف من أنواع على هذا

النحو :

أ - مغيبات نعيش آثارها فتعطينا هذه الآثار فكرة قطعية عن وجودها .

ونعرف من وجودها أن لها كيفية ما لأن الوجود المجرد من كيفية ما غير متصور في أى عقل بشرى !

وقد نجمل هذه الكيفية أو نطلقها ولكننا لا نحددها .

فقد نقول لهذا الكوكب الذى لم نكتشف كيفيته أو كميته بعد حجم كبير جدا ولكننا لانحدد حجمه بحجم كذا من الأحكام الملموسة .

وقد نقول : لهذا الموجود قدرة متناهية مطلقة ولكننا لانحددها بقدرة معينة ملموسة .
وليس هذا التقنين دعوى أدعيها لأننى اشتطت للإيمان - دون توقف - بالموجود المغيب :
أن تكون له آثار تعيشها .

وكبرى الحقائق وجودا .. الله وصفاته المطلقة فى الكمال لأن كل حقل من حقول العلم البشرى يفيض بمئات الآثار التى ترغم العقول بخالق واحد مطلق الكمال . وأكبر مفكر شيعى يعلم أن قدراته فى الحس والفكر والوعى ذات ظاهرتين :
إحداها : أن ما اقتنصه من المعرفة قليل جدا وإن كان كثيرا جدا بالنسبة للتجربة البشرية .

وأخرها : أنه ينطلق من معرفته القليلة إلى قوانين وكميات يعرف بها : أن فى المجهول الأكثر حقائق يجب الإيمان بها بقدر آثارها أو بقدر ما تفرضه هذه القوانين .
ب - مغيبات - إن لم نعش آثارها - نؤمن بها إيمانا اضطراريا ! لأن اضطرارنا إلى الإيمان بهذا المغيب هو نفس الاضطرار إلى الإيمان بالمجرب .

نعم لم تصح التجربة قط - فى فروضها ونتائجها - دون الاحتكام إلى العقل -
التجربة دون ضمان العقل زائفة .

والقوانين التجريبية قوانين عقلية بلاريب .

كل تجربة عقل وليس كل عقل تجربة ! .

ذلك أن للعقل منادح صادقة غير التجربة .

والذين يلجمون القرينة بالتجربة ضالون .

لأن العقل طريق إلى التجربة .

ولأن العقل غاية للتجربة !!

وإذا كانت التجربة أصدق برهان فلا يعنى ذلك أنه لا برهان غيرها . ولقد تحايل

مفكرو الملحدين على العقل فلم يعدل عن إيمانه ! . وإنما تغطي مفكرو الملحدين عقبات
الايان إلى محالات الالحاد !

قد يكون في الايمان محارات ولكن أنى له المحالات ؟ ! .

إن قوانين العقل الثلاثة - التي تتفرع منها ملايين البراهين في العلوم تأبى أن تكفر
برب حتمى الوجود والواحدية والكمال على أنها لا تتحدد ولا تشخص وفي هذه كفاية ! .
فإن ألح الملحدون - من أمثال أمانوئيل كانت - على القول بأن هذه القوانين الثلاثة
تجريبية قلنا : ولكنها صادقة وإذن فهي حتمية .

وإذن أيضاً نكون اهتدينا بالمحسوس إلى غير المحسوس .

ج - ثمة مغيبات نتوقف فيها إن كانت دعواها في طور المسألة بين السالب والموجب من
قوانين العلم والعقل كبعض نظريات العلم الظنية .

د - ثمة مغيبات نجزم بكذبها إن جرت إلى المحال أو صادمات الحقائق الثابتة . كنظرية
دارون مرفوضة مطلقاً في منطق المفكر المسلم لأن قوانين العقل والحس هدتنا إلى الايمان
بالله وصدق شرعه وصحة نبوته ودلالته .

وشرع الله يرفض هذه الدعوى ففيه ان الله خلق أبائنا من سلالة من طين وليس من
سلالة من قرود ! .

وصدق الله وكذب دارون .

٢ - ليست الميتافيزيقا ما وراء الطبيعة لأن في الطبيعة نفسها - ميتافيزيقا . ولكنها ما وراء
الحس البشرى .

لأنها مغيبة عن علمنا وحسنا .

٤ - معيار الحقيقة في وجودها لا في وعينا بها فكم وكم من حقيقة لم نع بها بعد . وكم من
حقيقة وعينا بها فصارت غير ميتافيزيقية ! .

٥ - من واقعنا ومنذ أبعد الآماد علمنا أن وسائلنا في المعرفة منحة لم نخلقها ولم نكتسبها .
بل وجودنا منحة .

ونودبنا عارية مردودة .

ونسعى معرفتنا اكتساباً ولكنها منحة أيضاً لأن وسائلنا منحة ومصدر عن المنحة فهو

منحة .

ورأينا عن طبيعة هذه الوسائل أنها تأبى المحال وإنما يؤمن بعض المفكرين بالمحال
نحت سحر الأغلوطة فإذا شحوها لفظوها ؛ .
ورأينا أيضا : أنها عاجزة عن إدراك كل حقيقة .
ورجال العلم والذرة اليوم يعلمون علم اليقين أن الكون أرحب وأبعد وأغمض من
اكتشافهم الهائل .

فمن إيجابية وسائلنا في المعرفة أمنا بالضرورات التي لم نحسها ، ومن قصور معرفتنا
علمنا أن في الوجود حقائق مغيبة ولقد قلنا مرارا : إن الاتحاد عدم علم وليس علما
بالعدم ؛ .

٦ - لم تكن المادية قط ثمرة للعلم الروسى والاختراع الروسى ، نعم كان كارل ماركس
أسنذا للينين وستالين وبقية الرفاق في بناء نظام شيوعى ؛ .

ولكنه لم يكن قط أسنذا ليورى جاجارين - مثلا - في غزو الفضاء ؛
بل قامت حضارة القرن العشرين في العلوم التطبيقية وفي العلوم البحتة على أكتاف
مندبين - غير ملحدين - من المسيحيين واليهود .

أما الفكر الميتافيزيقى الملحد فوراء جماعة البروتوكولات قبل ميلاد عيسى - عليه
السلام .

٧ - لم تستطع الشيوعية الهرب من الميتافيزيقا في أفكارها .
بل كانت أكثر ميتافيزيقية في حقول الجمال والفن وعلم النفس والتاريخ والروحانيات .
كانت ميتافيزيقية دهماء بغیضة في رد الثقافات إلى العمل والرغيف وصراع
الطبقات .



غزو الفضاء والتفسير العلمي للنصوص

الحمد لله نحسده ونستعينه ونعوذ به من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له ، والصلاة والسلام على نبيه وخيرته من خلقه محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعوته من الطائفة المنتصورة التي لا يضرها من خذلها إلى يوم القيامة وبعد :

فإن أصح الحقائق العلمية - كما هو منطلق العصر - ما كان معايينا إما بحس مجرد وإما باختبار وتجربة . وحديثي عن غزو القمر أنيس العشاق في سمرهم ، وموعده تلاقهم وشاهد موائقيهم ، حديث عباد الرحمن الذين يشون على الأرض هونا ، لم يبرحوها ولم يتخلصوا من جاذبيتها حتى أفكارهم المجردة ليس لها زاد من الخصوبة يدفعها إلى السماء كما تدفع القوة الذرية السفينة أبولو « ١١ » .

وهي أفكار - لو جردت عن الخبر السعوي - وحاولت التحليق فاتها كالدجاج تطير ولكن إلى أسفل .

فحديثي عن غزو الفضاء ليس بحديث المعايين للقمر اللامس له وليس هو بحديث الفيلسوف المتأمل أو الشاعر المجتع الذي يصنع الحقائق بفكره ، وليس هو بحديث الفلكي العالم أو من يرصد الطوالع وينظر بالتلسكوبات البصرية .

إنما هو حديث من يتلقى الحقيقة من مصدرين لا ثالث لها : -

أولها : خبر ربنا عز وجل في كتابه - أو على لسان نبيه - ﷺ - .

وثانيهما : أقوال علماء العصر الحديث ومنجزاتهم العلمية . وفي التلقي عن هذين المصدرين لا بد من أحد أمرين : فإما أن يتفق النص السعوي والنص العلمي على إثبات حقيقة أو نفى سالب بحقيقة وإما أن يتعارضوا ولا يمكن التوفيق بينهما ألبته .

فإن اتفق النص والعلم في النفي أو الإثبات فلا اعتراض . وهذا من إعجاز القرآن إذ لفت إلى يقينيات كان العلم عنها غافلا لأن العلم البشري - يومذاك - لا يزال طغلا وقد قال تعالى عن القرآن والمعاندين وطلاب الحقيقة : (قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى) .

وإن تعارض النص مع العلم فلا يخلو النص من أربع حالات ولا يخلو العلم أيضا من
أربع حالات النص : أن يكون قاطعا في ثبوته ودلالته ، كدلالة القرآن على أن الله
لا يدركه الأبصار . فهذا نص قطعي الثبوت لأنه آية من كتاب الله وكتاب الله قطعي
الثبوت ، وهو قطعي الدلالة لأنه لا تأويل له بوجه يعقل فلو قال العلم - على سبيل
الفرض - إن القوة الذرية دفعت بسفينة فضائية حتى جاوزت الأفلاك والسبع الطباق
ورأى ملاحها رب الكائنات جهرة لقلنا بكل إيمان وتصميم وقطع وجزم وإصرار : كذبوا
وأفكوا .

ونقول كذبوا : ولو استجهلنا واستحيقنا كل من في مشارقها ومقاربها ، وفي هذه الحالة
فالعلم هو المتهم لا كلام ربنا ، ومن أصدق من الله حديثا ؟

وثانية حالات النص : أن يكون قطعي الدلالة وغير قطعي الثبوت كالأحاديث
الضعيفة التي لم تثبت نسبتها إلى الرسول ﷺ إذا كانت دلالتها قطعية على نفي ما يشبهه
العلم أو إثبات ما ينفيه ، ففي هذه الحالة يحصل التوقف إلى أن يكون العلم الحديث علما
ضروريا فنحكم به على عدم ثبوت النص عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

وثالثة حالات النص : أن يكون قطعي الثبوت وغير قطعي الدلالة وتلك عقدة
الموضوع وفي هذه الحالة فقط :

أقترح أن لا يقحم النص وتعارض به مسائل العلم سواء أكانت النظرية العلمية قطعية
الثبوت أم غير قطعية لأن دلالة النص لم تتضح بعد ، ولم نجزم على معرفة مراد الله منه
ولهذا دعا بعض الباحثين - هو سيد قطب - في تفسيره آية (يسألونك عن الأهلة) إلى عدم
إقحام النصوص في المسائل العلمية ، وحجتهم أن القرآن الكريم نزل للتوجيه وبناء
المجتمع الصالح بما فيه من أحكام فقهية وتربوية ولم تكن وظيفته إعطاء نظريات علمية في
الفلك والهيئة والطب ، ولهذا صرف من سألوا عن بعض المسائل الفلكية إلى طيعة القرآن
ووظيفته فقال تعالى : (يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس) . ولو كان القرآن
يعطي نظريات علمية - في غير نطاق التشريع والتوجيه - لأعطاهم نظرية علمية كاملة
عن القمر في نقصه واكتماله ، وحجتهم أيضا : أن القرآن قطعي نهائي مطلق أما العلم فغير
نهائي ولا قطعي ولا مطلق ، ولهذا فتطبيق النصوص على كل ما يستحدث من كشف كوني
أو نظرية علمية إنما هو من القفو المنهي عنه وقد يكون في هذا التطبيق ما يخلخل العقائد
ويشكك المسلمين في كتابهم ، فلو أيدنا بالقرآن بعض النظريات ثم تقدم العلم فكتشف عن

بطلانها فإنا نجعل القرآن في موقف حرج وبذلك نخلق التعارض بين الدين والعلم ولا تعارض في الحقيقة .

قال أبو عبد الرحمن : أتفق مع أهل هذا الرأي على ضرورة إبعاد النص عن معارضة العلم ولكن لغير المسوغات التي ذكروها .

إنه يجب إبعاد النص عن حومة الصراع مع العلم إذا كان النص القطعي الثبوت غير قطعي الدلالة ، أما إذا كان قطعياً في ثبوته ودلالته فهو المقدم والعلم هو المتهم .

ويجوز لنا أن نفسر النص القطعي الثبوت غير قطعي الدلالة بما يصح ويتيقن من نظريات العلم بدليلين : أولهما : أنه لا فرق بين موضوعات القرآن ، فكما يجوز الاجتهاد في تفهم دلالة النص في الفقه أو العقيدة يجوز أيضاً أن نتفهم دلالة النص في العلم ونظرياته الحديثة .

ومن يقول : إن كتاب الله ليس كتاب فلك وطب وتاريخ كما هو كتاب فقه وتربية محق ، بيد أن كتاب الله لم يخل من لفتات علمية ، فلماذا نجتهد في تفسير بعضه ونجمل في البعض الآخر ؟

إذا فلا يصح لنا تسويغ الإساءة عن تفسير بعض الآيات بمجرد التفرقة بين موضوعات القرآن وإنما نمسك عن تفسير بعضه بالتفرقة بين أحواله ، فهناك متشابه كأوائل السور ، وأمور أخرى تقوم على التسليم كمسألة القدر . فهذه لا يحسن الخوض فيها لأنها من العقائد وغيرها من الفقه والتربية فقد يكون المشبه في غير العقائد وقد يكون الجلي الواضح في العقائد .

فالعلة هي التشابه وغموض الدلالة حتى لا نقول على الله بغير علم وحتى لا نحمل النص على غير مراد الله منه .

والدليل الثاني (على أنه يجوز لنا أن نفسر النص القطعي الثبوت غير قطعي الدلالة بما يصح ويتيقن من نظريات العلم الحديث) هو أن القرآن معجز ومن أعظم إعجازه تنبأته وسبقه إلى نظريات كان العلم عنها غافلاً ، وإذا وردت في القرآن لفتات محملة كقوله تعالى : « ويخلق ما لا تعلمون » وكقوله تعالى : « وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس » وأنبا الرسول صلى الله عليه وسلم عن الكاسيات العاريات ، وعن مشاركة المرأة للرجل في العمل غير البيتي والتجارة وهما أمران لم يعهدا . فكل هذه الغيبيات من دلائل

الإلهام وأنها صدرت من نبي يقول الحق . وفي خطبة للرسول صلى الله عليه وسلم طويلة بعد فراغه من صلاة الكسوف قال : « والله لقد رأيت منذ قمت أصلى ما أنتم لا قون في دنياكم وأخرتكم » فذكر علامات الساعة ثم قال : « ولن يكون ذلك حتى تروا أموراً يتفاقم شأنها في أنفسكم تسألون بينكم : هل كان نبيكم ذكر لكم منها ذكراً » .

قال أبو عبد الرحمن : وهذا هو الواقع بعد تجدد المخترعات وكثرة المنجزات العلمية - راجع كتاب (التصريح بما تواتر في نزول المسيح) ص ١٦٥ - ١٧٠ بتحقيق شيخنا عبد الفتاح أبو غدة - وأما القول بأن حقائق القرآن قطعية وحقائق العلم غير قطعية فلا يصح أن نأخذ قضية مسلمة باطلاقة ، لأن القرآن قد يكون غير قطعي الدلالة والعلم قد يكون قطعياً ، ومما يدل أيضاً على أن النص القطعي في ثبوته غير القطعي في دلالاته يفسر بالحقيقة العلمية هو أن في أصول التفسير قواعد يرجع بها التفسير المتعدد المحامل من المسائل اللغوية ودلالات السياق وقرائن الأحوال وإتني أعتبر الكشف العلمي من المسائل التي ترجح بها إحدى احتمالات النص فإن صح الكشف العلمي وإلا فالخطأ في أفهامنا لا في كلام ربنا . ورابعة حالات النص : أن يكون غير قطعي الثبوت وغير قطعي الدلالة فلا يركن إليه في معارضة أية مسألة علمية .

وبكل ما سبق يتضح أن النص إما قطعي الثبوت والدلالة فيكون هو المقدم ويكون العلم هو المتهم ، وإما قطعي الدلالة وغير قطعي الثبوت أو غير قطعي الثبوت وغير قطعي الدلالة ففي كلا الحالتين يقدم عليه العلم إن كان متيقناً ، وإما قطعي الثبوت وغير قطعي الدلالة فيكون عدم إقحامه في ميدان العلم أولى لأن مراد الله منه غير مفهوم . فإن كان العلم يقينياً جاز لنا أن نرجح به دلالة النص كما يجوز أن نرجح بالأمارات وقرائن الأحوال وإن الإنجازات العلمية القطعية من أجل القرائن والأمارات ، وأولى حالات العلم نفسه : أن يكون يقينياً قطعياً . وأقسم بالله أجل الأقسام أن الحقيقة العلمية لن تعارض النص الشرعي القطعي في دلالاته ونبوته هذا محال لأنه يحيل الأدلة العقلية والضرورية والوجدانية التي بنينا عليها إيماننا بالله الحق ، وكل ما أحال حقاً فهو محال ، فإذا حدث التعارض بين النظرية العلمية والنص الشرعي فلا بد قطعاً وبيقين أن أحدهما أو كلاهما ظني ، وثانية حالات العلم أن يكون ظنياً . ومن العلم الظني نظريات النشأة الأولى كالقول : بأن أصل الإنسان قرد أو أن القمر انفصل من الأرض وكان مقره المحيط الهادي ، فمثل هذه

النظريات لا يجوز أن يعارض بها النص الشرعي القطعي ، لأن النشأة الأولى أمر فاع
الحس والعيان ولم تثبت بلزوم عقلي ، وأبلغ رد علي مثل هذه النظريات قوله تعالى
« ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » . ومن العلم الظني ما كان
يقوم على النفي دون الإثبات كمن ينفي وجود سبع سموات طباق ويقتصر على ما يبدو له
من النجوم والأفلاك لأن ملكوت الله أوسع وأبعد من إحاطة البشر . والله يقول :
« وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » .

ومن العلم الظني : النظريات المتطورة التي لم تكن محل إجماع واتفاق .
قال أبو عبد الرحمن : هذه هي الضوابط والقيود في مسائل العلم التي يرد بها النص
الشرعي ونص العلم الحديث . أما أن نلته وراء النصوص لنكذب بها كل حدث
علمي - دون مراعاة تلك الضوابط - أو أن نلته وراء النظريات العلمية لنكذب بها
القرآن فكل ذلك من المبادرات المخيفة التي تبيل عقول الناشئين وتشككهم في دينهم .
إن ههنا وراء النصوص نفي كل نظرية بدون قيد ولا شرط وقد تكون النظرية
العلمية من الحق اللاحق فانما نجعل ديننا معارضاً للحق ولعمر أبي عبد الرحمن بن عقيل أنه
لا يعارض الحق إلا الباطل . وبهذا تكون إنجازات العلم المتتالية سداً للإلحاد أو التأقف
من الدين وبهذا يجد من لم يؤمن بالله متنفساً ليقول : إن هذا الدين قيود وهمية وأغلال
تشددونها عن الإنطلاق العلمي .

وثقوا - أيها الأحباب - أن دعاة الإلحاد يفرحون بكل تصريح يذيعه رجال العلم
الشرعي في إبطال نظرية علمية باسم النصوص الدينية ، فحذار حذار من تصرفات تمت
علينا ديننا وتنسبت بنا عدونا ، وإن ههنا وراء النصوص لتؤيد كل نظرية علمية - دون
مراعاة تلك الضوابط أيضاً - فمعني ذلك الانهزام الروحي إذ نجعل العلم حكماً على
النصوص ونجعله المقدم والنص هو المؤخر ، وأخطر من هذا كله أن نلته وراء النظريات
العلمية لنكذب بها نصاً شرعياً قطعياً أو نتكلف تأويله بما لا يقطع به على مراد الله
إلا بتحكم .

إن للعلم حقاً فلنترتب فيه حتى نجزم بأنه قطعي ، وإن للنصوص حقاً فلنترتب حتى
نجزم على مراد الله منها ولنكن عقولنا وقلوبنا مفعمة إيماناً بأن الله لا يقول إلا الحق ، وأن
الحق لا يعارض حقاً مثله أبداً وذلك بحكم الدلائل والبراهين العقلية والوجدانية
والضرورية التي بنينا عليها إيماننا بالله وملائكته وكتبه ورسله ، ولا يستغرب المترعون في

إنكار حقائق العلم باسم النصوص أن يصل البشر إلى علم معجز فليكن من الثابت والمتيقن أمور :

أولها : أن المخترعين والرواد مهما بلغ حولهم وطولهم إنما هم مكتشفو حقيقة لم تكن من صنعهم بل من صنع الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى فمن الظلم والحيف الكبير أن تؤمن بمكتشف الحقيقة ونسى موجدتها والله يقول : « أنتم أشد خلقاً أم السماء بتأها » .

وثاني تلك الأمور : أن لهذا العلم البشري المعجز منها اتسعت آفاقه نهاية يقف عندها لأن الله غيباً لا يظهر عليه أحداً .

وثالث تلك الأمور : أن الساعة تأخذ الناس بغتة ، فلو كانوا يفطنون لكل حدث تنبأ به النص من أماراتها لما كانت مباغتة .

قال أبو عبد الرحمن : وبالتقسيم الآنف الذكر لحالات النصوص وحالات كل نظرية علمية تكون وضعنا قاعدة علمية لتفسير النصوص التشريعية ومدى الاطمئنان إلى النظرية العلمية وبهذا تكون قد أحكمنا السياج عن المبادرات في الجزم والتفسير المرتجل الذي يحدث أثراً سيئاً في الإيمان بالعقيدة . وقد اجتهدت في استخلاص هذه القاعدة من طبيعة القرآن ومن القواعد العامة في أصول التفسير والتأويل ومحوري الذي أدور حوله إيماني العميق الوثيق بالله وكتبه ورسله وأن الله لا يقول إلا الحق فلتيقن : أن هذا نص ثابت عن الشارع ولنتيقن أن هذا مراد الشارع من هذا النص فإذا صح هذان الأمران فالنص هو المتبع لأنه الحق والحق أحق أن يتبع .

وقد كتبت هذا بمناسبة ما تواترت به الأنباء العالمية عن وصول أبولو (١١) إلى القمر فهرعت إلى نصوص القرآن التي نفى بها بعض علمائنا هذا النبأ وهرعت إلى نصوص القرآن الأخرى التي أثبت بها بعض علمائنا هذا النبأ أيضاً فدرستها واستجليتها واجتهدت في تفهمها وتثبت في أمهات كتب التفسير ، فما كان فيها من حق وصواب فمن الله وما كان فيها من خطأ فمني ومن الشيطان ، وأقول - كما قال سلفنا الصالح - آمنت بكتاب الله على مراد الله وإليكم هذه النصوص وأقاول العلماء في تأويلها :

قال تعالى : « ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين وحققناها من كل سبطان رجيم إلا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين » .

وبهذه الآية استدل شيخنا محمد الأمين الشنقيطي على أن أصحاب الأفهار الصناعية لا يصلون إلى القمر وسيرجعون خاسئين أدلاء عاجزين ودليل فضيلته هذه الأمور :

أولاً : أن أصحاب الأقمار الصناعية يدخلون في مسمى الشياطين دخولاً أولياً لعنواهم
وترددهم وقد صرح - سبحانه وتعالى - بقوله « وحفظناها من كل شيطان رجيم » .
ثانياً : أن القمر في السبع الطباق - قال تعالى :

« ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً وجعل القمر فيهن نوراً » فعلم أن القمر
بعينه في السماء لا مجرد نوره ، لأن قوله تعالى (جعل) بمعنى صير فمنصوبها بمعنى
واحد - أي أن القمر هو النور والنور هو القمر ، فالمعنى أن القمر بعينه في السماء لا أن
الموجود في السماء مجرد نوره .

قال الشيخ الشنقيطي : ولا يجوز صرف القرآن عن معناه المتبادر بلا دليل يجب
الرجوع إليه .

ثالثاً : أن الله سبحانه وتعالى صرح في سورة الفرقان بأن القمر في السماء ذات البروج -
فالسماوات التي صرح هنا أن القمر فيها - هي بعينها السماء المحفوظة من الشياطين .
كما قال تعالى : (ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين وحفظناها من كل
شيطان رجيم) .

قال فضيلته : والواقع سيكشف حقيقة تلك الأكاذيب والمزاعم الباطلة . وقال : وأعلم
وفقني الله وإياك أن التلاعب بكتاب الله جل وعلا وتفسيره بغير معناه لمحاولة توقيفه مع
آراء كفرية الأفرنج ليس فيه شيء ألبتة من مصلحة الدنيا ولا الآخرة (يراجع أضواء البيان
ج ٣ ص ٢٢) .

قال أبو عبدالرحمن : كل ما استدل به شيخنا لا حجة فيه على نفي وصولهم إلى
القمر ، فما تجذر الإشارة إليه أن النصوص الواردة في حفظ السماء قطعية الثبوت وقطعية
الدلالة فمستحيل أن ينفذوا إلى السموات ولو حاولوا الوصول إليها فأنهم سيحرقون
بالحديد والنياركة - الفصل لابن حزم ج ٤ ص ٩٦ - وهي الترجوم المذكورة في القرآن . أما
النصوص الواردة على أن القمر في إحدى السموات السبع فقطعية الثبوت غير قطعية
الدلالة وهي غير قطعية الدلالة للاختلاف في تأويلها حسبما يلي :

التأويل الأول : أن معنى « فيهن » (معهن) قال ذلك قطرب وهو حجة في اللغة
وقاله ابن الكلبي ويكون المعنى أن الله خلق سبع سموات وخلق معهن القمر وهذا وارد في
لغة العرب قال امرؤ القيس :

وهل ينعمن من كان آخر عهده ثلاثين شهراً في ثلاثة أحوال

«معنى في ثلاثة أحوال - أي مع ثلاثة أحوال - قال القرطبي : إن جلة أهل اللغة
« . والبيت بهذا المعنى وعلى هذا فلا دلالة على نفي الوصول .

التأويل الثاني : أن المراد وجعل نور القمر فيهن وهذا ما تناه فضيلته ولكنه في الواقع
هو التفسير الصحيح لأن التأويل هكذا : أو لم يروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً
« جعل فيهن أي وصير القمر نوراً فيهن .

وهذا فلا دلالة في النص على أن القمر بعينه في إحدى السموات السبع ، وقد نقل
هذا المعنى عن فلكيي العرب ولهذا قال عبدالله بن عمرو بن العاص : إن نور الشمس
والقمر في السماء وأشهد بالآية (يراجع تفسير ابن جرير ج ٢٩ ص ٩٧) .

وهذا التأويل لا يخالف أن منصوبي جعل بمعنى واحد ولكن ليس من كل وجه ، بل
من وجه أن الله سبحانه وتعالى جعل فائدة القمر للسماء أنه منور لها ، فالقمر هو النور
والنور هو القمر من ناحية أن فائدته المنصوصة إنما هي في التوير ويدل على أن المفعول في
السماء النور لا القمر بعينه أن جعل لما تعدت إلى مفعولين دل على أن عين القمر وهو
المفعول الأول غير مقصود فهو غير منطوق .

التأويل الثالث : ما ذهب إليه فضيلته ، فصح بهذه التأويلات : أن النص غير قطعي
الدلالة ، أما قول شيخنا - حفظه الله ^(١) : ولا يجوز صرف القرآن عن معناه المتبادر
إلا بدليل يجب الرجوع إليه فالجواب عنه من وجهين :

أولهما : أن المعنى المتبادر من النص هو تأويله بأن المفعول في السماء هو نور القمر .
وثانيهما : أن الاكتشاف العلمي وخاصة إذا كان من المحسوسات أقوى دليل لصرف
اللفظ عن معناه المتبادر .

أما استدلال فضيلته بأن آية الفرقان نصت على أن في السماء ذات البروج قمراً منيراً
وقد ثبت أنها محفوظة بالآية الأخرى فنقول : إنها غير قطعية الدلالة لأن السماء في هذا
الموضوع وردت مفردة فتحمل على أنها مجرد العلو ، وقد فسرت السماء بالعلو في عدة
مواضع ولأن السماء المحفوظة غير القمر الذي ينور عليها وإذا صح العلم وبات محسوساً
فانه من أجود ما يرجح به أحد احتمالات النص وهذا يتضح أن النص على عدم نفوذهم
من السماء قطعي الثبوت غير قطعي الدلالة ، فإذا صح الكشف العلمي صححت به الدلالة

(١) الآن نقول : رحمه الله .

وقصارى القول : أن النصوص لا تحيل وصولهم إلى القمر ولكنها تنفي نفوذهم من السماء ، أما النصوص التي استدلت بها بعض علمائنا على تأييد هذا النبأ فكثيرة متكلفة . أوضحها آيتان : الأولى قوله تعالى : « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون » ودليلهم من الآية أن القمر قريب من الأرض ليس في السماء وإنما هو منفصل عن الأرض . قال الأستاذ أحمد حسين المحامي (كوكب الإنسانية ص ٢٢ - ٢٣) : فالعلماء المحدثون متفقون على انفصال القمر عن الأرض حتى ليحددوا الموضع الذي انفصل منه القمر عن الأرض وهو هذه الفجوة الضخمة التي تؤلف المحيط الهادي (راجع مع الله في السماء للدكتور أحمد زكي ص ١٠٦ فما بعد ، وعجائب الأرض والسماء للدكتور الفندي ص ١٣٠) .

قال أبو عبد الرحمن : هذه نظرية تتعلق بالنشأة الأولى فهي ظنية وإنما تقبل هنا لأنها وافقت النص القرآني .

أما الآية الثانية : فهي قوله تعالى : (يامعشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لاتنفذون إلا بسلطان قبأي آلاء ربكما تكذبان ، يرسل عليكم سواظ من نار ونحاس فلا تنتصران) ويعتبر الدكتور جمال الدين الفندي هذه الآية تنبؤاً بمحاولات البشر غزو الفضاء ويستنبط هذين الاستنباطين :

أولاً : أن في هذه الآيات الكريكات إشارات واضحة إلى أن الإنسان سوف يستخدم سلطان العلم للتخلص من قبضة جذب الأرض وسائر أجرام السماء وعندها سوف يحاول السبع في الفضاء الخارجي .

ثانياً : عندما يسبح في الفضاء سيواجه أهوال الفضاء ممثلة قبل كل شيء في رياح الشمس المحرقة والأشعة القاتلة للخلايا الحية التي على غرار الأشعة الكونية والأشعة فوق البنفسجية التي ترسلها الشمس ويعج بها الفضاء الذي تسبح فيه الكواكب وهذه كلها إنما تمثل النار المحرقة التي لا دخان لها ولعل هذا هو المقصود من سواظ من نار ونحاس . اهـ . (القرآن والعلم ص ٤٧ ، ٤٨ بتصرف وانظر أيضاً دليل المستفيد على كل مستحدث

جديد لابن خلف ص ١٩٥ والقرآن والعلم الحديث لبراهيم عبد الباقي ص ٤٢٠ - ٤٢١) وأرى أن تأويلاته بعيدة جداً ولنستعرض تأويل المفسرين لهذه الآية :

فالتأويل الأول : أن ذلك التحدي واقع يوم القيامة فلا يستطيع أحد من الانس والجن أن يفر من يوم الحساب ويؤيد هذا التأويل أمور :

أولها : أن في الآية وعيداً للثقلين بأن الله سيفرغ لهم فيحاسبهم ويجازيهم بدليل السياق فقد قال تعالى قبل ذلك : (سنفرغ لكم أيها الثقلان) وقد تواترت النصوص وانعقد الإجماع على أن الحساب يوم القيامة .

وثانيها : أن هذه الآية تفسرها آيات أخرى كقوله تعالى : (يقول الإنسان يومئذ أين المفر ، كلا لا وزر إلى ربك يومئذ المستقر) وكقوله تعالى : (والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم) وكقوله تعالى : (إنني أخاف عليكم يوم التناد يوم تولون مديرين) وكقوله تعالى : (وجاء ربك والملك صفا صفا وجاء يومئذ بيحهم) وكقوله تعالى : (وانتشقت السماء فهي يومئذ واهية والملك على أرجائها) فكل هذه الآيات حديث عن يوم القيامة .

قال الضحاك بن مزاحم : إذا كان يوم القيامة أمر الله السماء الدنيا فتشقت بأهلها ونزل من فيها من الملائكة فأحاطوا بالأرض ومن عليها ثم بالثانية ثم بالثالثة ثم بالرابعة ثم بالخامسة ثم بالسادسة ثم بالسابعة فصفوا صفا دون صف ثم ينزل الملك الأعلى على محبته اليسرى جهنم فإذا رآها أهل الأرض فلا يأتون قطرا من أقطار الأرض إلا وجدوا سبعة صفوف من الملائكة فيرجعون إلى المكان الذي كانوا فيه ثم استدل بالآيات الأنفة الذكر ومن ضمنها هذه الآية .

وثالث تلك الأمور : أن قوله تعالى : (يرسل عليكم شواظ من نار ونحاس) دليل على أن هذا الإرسال في يوم القيامة .

التأويل الثاني : أن هذا التحدي واقع في الدنيا بمعنى أن الثقلين لا يستطيعون الهرب من الموت ولو نفذوا من أقطار السموات والأرض لكانوا في سلطان الله ولأخذهم الله بالموت .

التأويل الثالث : أن الثقلين لا يعلمون ما في السموات والأرض إلا بسلطان يعني بينة من الله وهذا تأويل ابن عباس .

قال أبو عبد الرحمن : ثمة أمور لا بد من فهمها :

أولها : أنه لا قرينة تخصص الآية بالقيامة وهذا ما أيده كبير علماء الشام الشيخ جمال

الدين القاسمي - تفسير ٥٦٢٦/١٥ .

وثانيها : أن الآية مشمرة بأن هذا سيقع في الدنيا وأنها ستكون محاولة الصعود إلى

السماء وأنهم لن ينفذوا إلا بسُلطان وهو ما يأذن الله لهم به من قوة ويبيته إلا أنهم إذا تناولوا الوصول إلى السما رموا بالشهب كما ترمى الشياطين .

وثالثها : أن قوله تعالى : (سنفِرغ لَكُمَا أَمَّا النِّقْلَانِ) لا يخصص الآية بالقيامة لأنه محتمل أن الله سيفرغ لإجابة من يسأله كل يوم أو أنه سيفرغ لهم في الحساب يوم القيامة وبهذا تكون الآية مستقلة ، ولا يلزم من كون هذه الآية في القيامة أن يكون ما بعدها فيها أيضاً (انظر تفسير الشوكاني لآية : « يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم » ج ١ ص ٧٢) .

ورابعها : أن قوله تعالى : (فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان) دليل على أن إرسال النحاس والتواظ يكون يوم القيامة .

وخامسها : أن هذه الآية ليست في معنى الآيات التي ذكرها الضحاك .

وسادسها : أن خبر الضحاك موقوف عليه .

وسابعها : أن محاولة النفوذ ليست بمعنى محاولة الهرب الذي فسروا به الآية لأن في النفوذ معنى الإقدام والاستكشاف .

وثامنها : أنه لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم مفهوم هذه الآية .

وتاسعها : أن القرآن لا تنفي سبحانه وفيه خبر من قبلنا ومن بعدنا ، وحكم ما بيننا وبين

إعجازه إخباره بغيبيات لم تقع ، أما الذين يقولون ليست هناك سموات سبع يرمى دونها بالشهب وإنما هو فضاء وأفلاك فهو لاء ضالون مضادسون لنص قطعي . قال تعالى : (له السموات السبع والأرض) وقال : (ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين) .

وقال : (فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها) وقال : (ألم

تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً) وقال : (وبيننا فوقكم سبعاً شداداً) .

والسموات أجسام لا مجرد سديم لأن الله جعلها سقفاً محفوظاً ولها أبواب ويعطويها الله كطلي السجل .

وإذا كان العلم الحديث الآن ينفي السبع الطباق فحجته أنه لم ير بالتلسكوبات إلا النجوم والفضاء وهي حجة وأهية تقوم على النفي وليس عدم العلم كالعلم بالعدم وليس .اسأهدوه بناف مالم يشاهدوه وعلمهم وإن عظم قليل لأن ملكوت الله أوسع والله يقول :
(أم لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) .

والله المسؤول : أن يحفظ لنا ديننا وعقيدتنا وأن يجعلنا من الطائفة المنصورة التي لا يضرها من خذلها إلى يوم القيامة ، وبالله تعالى التوفيق وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعوته إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً .



كلام الله لا يفسر بالكهانة

لا مرأ أن في نصوص ديننا ما تفسيره وبيانه رهن الاحداث المنتظرة ، ولهذا فجيولوجيو القرن العشرين سيفهمون من قوله تعالى :
« ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض » أكثر مما فهمه مفسرو القرآن الكريم القدماء !

ولست انكر ان تفسر الآيات الكونية من القرآن كما تفسر آيات الأحكام ، لأننا متعبدون بتلاوة كتاب ربنا وتدبره وفهمه والاجتهاد فيه . وأباهل على ان الأعجاز في القرآن الكريم لا ينتهى ما ظل تكليف الله لعباده قائما لكن من يعرض للتفسير ينظريات العلم « سواء أكان مؤمنا به يسعى لتوفيق ما بينه وبين العلم من أمثال جوهري طنطاوى وعبد الرزاق نوفل والدكتور جمال الدين أفندى ومصطفى محمود أم كان كافرا به يسعى لخلق جواز التعارض بينه وبين العلم » : ان يتبين أولا مراد الله فلا يحكم بموافقته او مناقضته حتى يثبت له ببرهان قطعى ان ما فهمه من النص هو مراد قائله : وهذا الشرط قيد منطقي لمن يرتاد حقيقة ثم لا يعزبن عن البال بعد ذلك أن مراد الله انما يفهم بفهم العرب له من لغتهم : بحقيقتها ، وبجازها ، وإيمانها لأنه نزل بلغتهم .
وعلى هذا فلا يجوز « بإطلاق » الاستهانة بتفسير الصحابة والتابعين ومن تلاهم ممن تخصصوا في اللغة وحمل الأثر .

وإذن فهم « مراد الله تعالى » من النص لن نتوصل اليه الا بالغوص في اعماق العربية والالمام بدقائقها ، والتفطن لامارات السياق ، وما اصطلاح عليه في عرف الترمع . والحقيقة الناصعة انه لا يتوقف فهم الآيات العلمية من القرآن على وجود دكارة في الطب والتشريح والنبات والهندسة والذرة وشتى معارف الكون اذا لم يكونوا متمكنين في علم العربية واصول التفسير وانما يتوقف الفهم - بعد فساد المثلثة - على وجود شيخ تبهر في لغة العرب وفهم الواقع التاريخي ، وعرف مظان « تفسير المأثور » ثم يأتي دور هؤلاء الدكارة في تطبيق ما فهموه من نظريات العلم على ما فهمه أئمة التفسير .. ان على هؤلاء الدكارة ان يبينوا دلالة « النظرية العلمية » ولا يجوز لهم مطلقا ان يطبقوها على دلالة

النص الا ان يكون قد استنبطها لهم يختص بعلم التفسير ، او كانوا هم من التمكن في اصول هذا الفن بحيث يكونون مؤهلين للاستنباط وهذا بديهي في عصر يراعي حرمة التخصص -

اذن لا بد من القطع على « مراد الله تعالى » قبل مقارنة النص بالنظرية ولا بد أن نطلب « فهم المراد » من المتخصصين في طلب تأويله .
وبعد تقرر هذا اقول « مرشدا لكل مؤمن بالقرآن ، محتجا على كل كافر به » : لا بد - من ناحية الحجة والبرهان - من تطبيق هذه القواعد عند عرض النظرية على دلالة النص :

١ - مراعاة أن منزل القرآن هو « خالق الحقيقة » وأن رجال العلم يحاولون « اكتشاف الحقيقة » وبرهانى على ذلك : كل البراهين الدالة على وجود الله وعلى صحة النبوة وثبوتها .

وعلى هذا المبدأ فما كان قطعى الدلالة من القرآن على مراد الله فهو - في صحته - قطعى نهائى مطلق لأن خبر الله عن حقيقة خلقها هو لا بد إلا ان يكون كذلك ! واذن فمن الضرورى - ولا بد ، وبيقين - : ان معارضة من يكتشف الحقيقة غير نهائية ولا مطلقة !

وهذا مجرب ، فأكثر نظريات العلم كانت حقا مطلقا ، ثم تقدم العلم خطوة فكانت باطلا مطلقا !

وهذا طبيعى في معرفة بشرية تترقى الى الكمال ولن تبلغه ، وتعرف اليوم ما كانت تجهله بالأمس ، وهكذا !

٢ - مراعاة ان نظريات العلم الحقيقية المطلقة الجازمة التى ظهرت في حيز المحسوس لا يمكن ابدا ان تعارض حقيقة النص النهائية المطلقة ، لأن الحق لا يعارض حقا منله ، ولأن تصور هذه المعارضة يفضى الى تجهيل النص او تكذيبه ، وهما خلتا نقص يتنزه عنهما خالق الحقيقة وموجداه لبراهين مساقها في باب « الأسماء والصفات » من كتب العقائد وفي مثل هذا ضرورى وبيقين ولا بد : ان دلالة النص المطلق في حقيقته لا تعارض حقيقة العلم النهائية المطلقة !

٣ - مراعاة النصوص محتملة الدلالة - بحكم لغة العرب - لا تعتبر تفاسير الأئمة لها نهائية ولا مطلقة واذا فلم يفرغ منها ، فاذا استجدت حقيقة علمية مجمع عليها وكانت

تناولها احدى دلالات النص فتصبح مرجحة لتلك الدلالة .

وكل ما تعددت دلالاته من النصوص ، وتضاربت الأفهام في استكناه المراد منها وغلب بعضها على بعض في عصر او مصر : فلا مؤاخذه فيها الا على أفهامنا !

والذى بلوته من نصوص ديني ان العلم الحديث سيفهم من النص ما اختلف السلف في فهمه لتقوم الحجة من النص على من لم يدرك الرسول ﷺ ويشاهد معجزاته الكونية ! وهذه الحقائق الناصعة أتناول كتيب « مصطفى محمود » : « محاولة لفهم عصرى للقرآن » الذى أثار ضجة كبرى في الأوساط الإسلامية مبتدئا بـ « قصة الخلق » (ص ٤١ - ٦٤) حيث قرر نظرية دارون واستدل لها على هذا النحو :

ركب « دارون » الباخرة في رحلة حول العالم يجمع العينات من البحر والبر ، ومن تحت الماء ومن فوقه ، فتجلت له هذه الملاحظات :

١ - ان الحياة تتلون وتتكيف مع البيئة فسحالى الكهوف لا وظيفة عندها للبصر ولا للألوان ، لأنها تعيش في الظلام . بينما سحالى البرارى حادة للبصر وملونة وهكذا ! (في ص ٤٢ امثلة اخرى) ، اذن لكل اصل الحيوانات واحد ، ثم تباينت بتباين الظروف فالأرضيات طورت لنفسها أرجلا ، والبحريات تحولت أرجلها الى زعانف ، والجويات تحولت أطرافها الى اجنحة (ص ٤٢) .

٢ - كشف علم التشريح عن تشابه في بنية الحيوانات ، فالثعبان بلا أرجل ، ولكن انبت علم التشريح ان له أرجلا ضامرة مخفية في هيكله العظمى وعدد اصابع اليد والقدم فينا خمس وفي الفيران خمس وفي السحالى وفي القرود خمس حتى الوطاويط لها خمس اصابع ضامرة (ص ٤٣) .

٣ - بين علم التشريح ان في الهيكل العظمى للأنسان نفس فقرات الذيل التى في القرود (ص ٤٤) .

٤ - فقرات الرقبة في الأنسان عددها سبع ، وفي الزرافة برغم طول رقبتها ايضا سبع وفي القنفذ سبع (ص ٤٤) .

٥ - بين علم التشريح ان الجنين يمر في رحم امه وهو يتخلق على مراحل : في مرحلة يكون انبه بسمكة وتكون له خياشيم وفي مرحلة اخرى ينمو له ذيل ثم يضم ، وفي مرحلة ثالثة يغطي بالشعر تماما كالقرود ثم يبدأ الشعر ينحسر عن جسمه تاركا مساحة

.. من الرأس لقد فضح الجنين القصة وكشف لنا اصلنا الذى انحدرتا منه !! (ص ٤٣)

٦ . بين علم التشريح ان عضلات آذاننا البشرية كانت تحرك آذان اجدادنا الممير !!! ولكنها تليقت وضمرت (ص ٤٤) .

٧ .. كشفت الحفريات عن جماجم بشرية ذات شكل قردى فى الترنسفال ويكين وجاوة .. اندرمال فى كهوف عثر بها على بقايا خشب متفحم فى مواقد تدل على ان اصحاب هذه الجماجم قد اكتشفوا النار واستخدموها منذ ملايين السنين (ص ٤٥) . أهـ .

هذا يجعل ما اقتضيه من نظرية « دارون » ولقد معج الناس الحديث عنها فلم يستغربوا سماعها ، وتندر بها علماء اوروبيون كثيرون ، ولسنا نحس خطورة فى الأمر اذا كانت مجرد رأي لعالم اوروبى ملحد ولكن ما يحتاج الى غرابة ونقاش علمى هادف هو مذهب الاستاذ مصطفى محمود فى ضغط دلالة النصوص على هذه النظرية فحملها على غير مراد الله منها ، او على ما لم يقطع البرهان بأن الشارع قاصد له ، ولم ينكر الأستاذ مصطفى من جوهر النظرية الا جحد دارون لليد الإلهية . وأليك سياقها للنصوص ووجه استنباطها منها :

١ - « وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون » .. « الحجر ٢٨ » .. « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين » « الأعراف / ١١ » .

قال : « ان خلق الإنسان تم على مراحل زمنية : خلقناكم .. ثم صورناكم .. ثم قلنا .. الى .. والزمن بالمعنى الإلهى طويل جدا » وان يوما عند ربك كآلف سنة مما تعدون » .. ان آدم جاء عبر مراحل من التخليق والتصوير والتسوية استغرقت ملايين السنين يزماننا وأيامنا بزمن الله الأبدى : « وقد خلقكم اطوارا » ومعناها انه كان هناك قبل آدم صور وصنوف من الخلائق جاء هو ذروة لها .. ويقول القرآن عن الله عز وجل : انه هو « الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى » .. أي انه هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها فى آدم . ا . هـ (ص ٥١ - ٥٢) .

٢ - « وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم » .. « الأنعام / ٣٨ » .. قال : هنا ربط القرآن بين جميع المخلوقات فى وشيجة عائلية واحدة .. أنها كلها أمم أمثالنا (ص ٥٢) .

٣ - « ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين » .. نقل عن محمود طه في كتاب له بعنوان رسالة الصلاة قوله : انه الانبثاق من الطين درجة درجة وخطوة خطوة من الأميا الى الأسفنج الى الحيوانات الرخوية الى الحيوانات القشرية الى الفقريات الى الأسماك الى الزواحف الى الطيور الى الثدييات الى أعلى رتبة آدمية بفضل الله وهديه ، وارشاده (ص ٥٣) .

٤ - « لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين » . التين ٤ - ٥ .. قال : « أى الى طين المستنقعات .. هذه المرة الى مجرد جرثومة فى طين الأرض الى نقطة بدء أولى .. من الصفر » وكان على آدم أن يخرج من هذا التيه المادى فى انبثاق متدرج عبر خمسة آلاف مليون سنة كما تقول لنا علوم البيولوجيا ، وعبر مراحل أطوار بدأت بالخلية الأولى والأميا صعودا الى الأسفنج والرخويات والقشريات .. الخ .. فى رحلة قاسية وعبر صراعات دامية مع بيئات متعددة تكافح فيها الحياة الوليدة بالمخالب والناجب (ص ٥٧) .

قال ابو عبد الرحمن : لو أردت التنكيت لقلت كما قال الامتاز العالم : مدد يا دكتور !! ولكن حديشى هنا فى ثلاثة مقامات :

المقام الأول : تحرير مراد الله تعالى من هذه النصوص .

والمقام الثانى : استيفاء أدلة هذه النظرية واشتراطاتها .

والمقام الثالث : مناقشتها .

وقبل هذا كله اشير الى ان هذه النظرية - على افتراض ان دارون ثم يعلن ظنيتها - ليست من النظريات التى يجزم بها العلم لأن قطعيات العلم اليوم فى المجربات - وكل نظريات « بدء الخلق » قد فانت الحس والمشاهدة ، وابلغ برهان عقلى قوله تعالى : « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » وحسبى الله العظيم .

والآن نعرض لمناقشة بعض تكهنات الدكتور مصطفى محمود .

قال الدكتور مصطفى : (إن خلق الانسان تم على مراحل زمنية ، خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا .. الخ) والزمن بالمعنى الإلهي طويل جدا ، (وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) .. إن آدم جاء عبر مراحل من التخليق والتصوير والتسوية استغرقت ملايين السنين بزماننا ، وأياما بزمن الله الأبدى (وقد خلقكم أطوارا) ، ومعناها (أنه كان

«ذاك قبل آدم صور وصنوف من الخلائق جاء ذروة لها ، ويقول القرآن عن الله أنه هو (الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) - أي أنه هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها في آدم .. أهـ . (ص ٥٢ - ٥٣) .

قال أبو عبد الرحمن :

معنى قوله تعالى : (ولقد خلقناكم ... إلخ) ولقد خلقنا أصلكم الذي نسلكم وكنتم من أبنائه ، فخلقنا له خلق لكم ونصويرنا له تصوير لكم ، ومعنى الخلق والتصوير : (أن الله خلق أبانا طينا غير مصور ثم صوره ، والدليل على أن المخلوق والمصور آدم وأن الخطاب لذريته أمور :

أولها : قوله تعالى : (ثم قلنا للملائكة اسجدوا) فهذا العطف حدد المقصود .
وثانيها : ما ذكره ابن جرير من اعتياد العرب خطاب الرجل بالأفعال تضيفها إليه والمعنى في ذلك سلفه - (تفسير ابن جرير ج ٨ ، ص ١٢٧) .

قال القاضي عبد الجبار بن أحمد : « المراد خلقنا من هو أصلكم فذكر أولاده من حيث تفرعوا عنه ، فالمراد خلق آدم كقوله تعالى لأهل الكتاب : (وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم ..) والمراد آباؤهم الذين أولادهم لم يحصلوا على هذا الوصف .. أهـ . (تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٤٥) .

وقيل في تأويل هذه الآية ، ولقد خلقناكم في ظهر آدم ثم صورناكم حين أخذنا عليكم الميثاق ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وأنتم في ظهره ، لأن الله قال في آية أخرى (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم) وأيد هذا التأويل القرطبي . ج ٧ ص ١٦٩) بآية : (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة ...) الآية .

واختار القرطبي - أن النطفة من كل الأناسي من طين .

قال أبو عبد الرحمن : (لفظة الإنسان) للجنس ، فيشمل آدم وغيره من ذريته - فلما قال تعالى : « من سلالة من طين » تعين من هذا الجنس شخص آدم ولما قال سبحانه : (ثم جعلناه نطفة) تعين من هذا الجنس ذرية آدم ، هذا هو التأويل الظاهري الذي لا تكلف فيه ، واختيار أن كل نطفة من طين تأويل مخالف للجنس ، وليس عليه نص قاطع ، والتأويل الظاهري لآية (هو الذي خلقكم من طين) أن المراد آدم وذريته ، لأن آدم استل من الطين ، ولأن ذريته نسل من خلق من الطين . (في الرازي ج ١٤

ص ٣٠) والجمل (ج ٢ ص ١٢٤ - ١٢٥) غير هذين الوجهين أوجه ضعيفة . (.
ودليلا على أنه خلقه أولا طينا غير مصور قوله تعالى : (خلق الانسان من طين) وقد
قال هنا : (ولقد خلقناكم ..) فهذا خلق من طين ، ثم قال : ثم صورناكم وثم تفيد
التراخي ، فدل على أن التصوير مرحلة ثانية .

قال سيد قطب ، رحمه الله : وقد تكونان مرتبتين في النشأة لا مرحلتين ، فلا تكون ثم
لترتيب الزمني . ولكنها للترقي المعنوي ، أي الترقى في الرتبة ، وليست تراخيا في الزمن ،
لأن مجموع النصوص القرآنية في خلق آدم ترجح أن إعطاء آدم خصائص الإنسانية
وظائفه المستقلة كان مصاحبا لخلق (في ظلال القرآن ج ٨ ، م ٢ ، ص ١٢٦ -
١٣٧) .

وتأويل قوله تعالى : (وإذا قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ
مسنون) أن الله سواه من طين من حمأ مسنون - أي متغير - حتى إذا صار ذلك الطين
صلصالا - أي يصل إذا ضرب - كالفخار نفخ فيه الروح .

وتأويل قوله تعالى : (وقد خلقكم أطوارا) : ما ورد في سورة المؤمنون (ولقد خلقنا
الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا
العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله
أحسن الخالقين) .

وإذا قد بينت تأويل الآيات فأحب أن أبين النقاط التي تحتاج إلى نقاش في عبارة
مصطفى محمود الآتفة الذكر وهي كما يلي :

(١) - أن آدم جاء عبر مراحل من التخلق فالتصوير والتسوية استغرقت ملايين
السنين بزماننا وأياما بزمن الله الأبدى . -

(٢) - أن قبل آدم صورا وصنوقا من الخلائق جاء هو ذروة لها .

(٣) - أن الله هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها في آدم .

أ - مراحل خلق آدم : أما أن آدم جاء عبر مراحل من التخلق. بنص الآية فصحيح -
إن صح أن ثم هنا للترتيب الزمني - وهذه هي المراحل ، طين غير مصور ، طين مصور ،
نفخ الروح .

وأما أن هذا التخلق استغرق ملايين السنين فمن باب الإخبار عن حادثة لم نشهدها
فلا مجال لتصديقها إلا بطريق واحد من طرق المعرفة هو (الخبر) أي النص الصحيح

من السنة أو الصريح من القرآن وليس فيما استشهد به مصطفى محمود ما يدل على أن الله خلق آدم في يوم يساوي ألف سنة مما تعد الخليفة ، واستشهاده بآية (وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) الحج - ٤٧ وبآية (تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة . المعارج - ٤) مردود بوجود :
اولها : ان الآيتين ليستا نصا في خلق آدم .

ثانيها : أن التقدير فيها تقدير اعتباري بدليل السياق . قال تعالى : (ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده - وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) . أي ان الله لا يعجل لهم بالعذاب ، وهو مع هذا لن يخلف وعده ، وليس إمهالهم ألف سنة - مثلا - خلف لوعده ، لأن ألف سنة عند خلقه كيوم واحد عند الله ، ولهذا قال : (وكأي من قرية أملت لها) وقد يكون الطول في يوم القيامة بمعنى أن شدة العذاب يوم القيامة يعدل في طوله ألف سنة .

وثالثها : على فرض أن كل يوم من الأيام الستة التي خلق الله فيها السموات والأرض يساوي كل يوم منها ألف سنة - وعلى هذا نص الإمام أحمد في الرد على الجهمية - فلا يعنى هذا أن الله خلق آدم في يوم كامل مقداره ألف سنة . وإنما سياق الآية هكذا : ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا ، فأين في الآية أن هذا الخلق والتصوير والتسوية . كان في يوم مقداره ألف سنة ؟ وهل يصح التحديد بساعة أو عام بدون النص في مثل هذه الأمور السمعية ؟

ب - ارتباط آدم بالخلق قبله : ليس في قوله تعالى : (وقد خلقكم أطوارا) دليل على أنه كانت قبل آدم صور وصنوف من الخلائق جاء هو ذروة لها : لأن المراد في الآية ذرية آدم لا آدم نفسه . وهذا هو السياق : (ما لكم لا ترجون لله وقارا ، وقد خلقكم أطوارا) وآدم عليه السلام ممن يعظم الله حق عظمته .

وقد بين الله أطوار ذريته نطفة فمضغة .. إلخ كما في سورة المؤمنون . وليس في آية (هل أنى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا) دليل على صنوف من الخلق قبل آدم أيضا وعدم كون آدم شيئا مذكورا في ذلك الحين لا يقتضي وجود غيره على الأرض من الخلائق والآية إنما نفت الأول ولم تثبت الثاني .

وعلى فرض صحة وجود خلائق عاقلة على الأرض قبل آدم فدليله من غير هذين النصين .

ومن ناحية ثانية فعلى فرض وجود خلائق قبل آدم لا يعني الارتباط بينها وبين خلق آدم إذ لا نص في ذلك وإنما النص على أن آدم خلق من طين . هذا هو النص القطعي الدلالة والثبوت .

ومعاذ الله أن يعارضه نص شرعي في قوته ، ومعاذ الله أن نلتمس له مصرفا ولا شيء يقاومه . وعلى فرض أن قبل آدم خلائق فلا يجوز أن نقول : (جاء آدم ذروة لها في الاكتمال الخلقى بالنسبة لخلق آدم ، أو الاكتمال الخلقى بالنسبة لعلمارة الكون) إلا بعد صحة هذه الأمور :

أولا : النص المحصل لليقين أو الظن الراجح على أن هناك خلقا قبل آدم على وجه الأرض . وإنما استلينا النص من طرق المعرفة لأنه الطريق للخبريات التي فاست الحس .

ثانيا : النص المحصل لليقين أو الظن الراجح عن كيفية ذلك الخلق ومدى اكتماله ، لأن معرفة أن آدم كان ذروة لا يحصل إلا بمقارنة ، فكيف يقارن معلوم بمجهول ؟

ثالثا : عدم وجود هاتين المعرفتين ولكن لا بد من وجود خبر صحيح عن الله سبحانه أو عن رسوله ﷺ ، نص على أن آدم كان ذروة لخلق كان قبله ، وإن لم تعرف كيفية الخلق السابق . وإذا لم يصح شيء من ذلك فالقول بأن آدم ذروة الخلق قبله تقويل لله وافتراء عليه .

ج - مسيرة التطور :

قول الله تعالى (الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) حق لا يرتاب فيه مسلم أما قول مصطفى محمود ص ٥٢ . (أي أنه هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها في آدم) فمستحقة غير محققة ، لأن عندنا النص على أن آدم خلق من طين وعلى هذا نقول : (إن الله هدى مسيرة التطور من الطين حتى بلغت ذروتها في آدم) .

وبإيجاز فآية (الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) لا تفيد شيئا عن أصل الخلق ففرق بين الكلام عن أصل الشيء في جوهره وبين أحواله العارضة . والكلام عن مسيرة الخلق فرع عن أصل الخلق .



سيطرة الإسلام على الحكم

حكى أبو الحسن محمد بن يوسف العامري المتوفى سنة ٢٨١هـ في كتابه (الإعلام بمناقب الإسلام) شبهة انتشار الإسلام بالسيف ورد عليها ، وحكاها ابن تيمية في كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) ورد عليها ، وقال أبو العلاء المعري :

وهل أبيحت نساء الروم عن عرض للعرب إلا بأحكام النبوات
وبهذا تعرف أن هذه الفكرة أسبق من حملة الاستشراق ، ولكنها كانت مسيحية المنبت ، ولقد بدت ظاهرة الانهزام في نفوس المفسرين في ظلال النهضة الحديثة ، ولهذا قال (فييت) المدير السابق لدار الآثار العربية : (إن فكرة محمد عبده في قصر الحروب الإسلامية على الدفاع فكرة عصرية تمثل تطورا في وجهة نظر المسلمين) .^(١)

ولقد انتالت المباحث الإسلامية من لدن محمد عبده تقرر أن حروب الرسول كانت دفاعية ، واستكروها واقع التاريخ وقواطع الظواهر من النصوص لتقرير هذا الظن ، وائتبه عالمان فاضلان هما الإمامة بين شارحي وجهة النظر الإسلامية اليوم وهما : سيد قطب ، وأبو الأعلى المودودي ، فقررا خطأ هذا الظن ، بيد أنني رأيت استدلالا للفريقين في غير محل النزاع ، فمن يقول إن الإسلام لم ينتشر بالسيف غير محاييز بين المسائل الداخلة في محل النزاع فهو مخطيء ، لأنه عمم الحكم السالب على مجمل مختلف أفراد ، ومن قال : بل انتشر بالسيف غير محاييز بين تلك المسائل فهو مخطيء أيضا لأنه عمم الحكم الموجب على مختلف الأفراد ، وهذه الأفراد المتعددة ثلاث مسائل متغايرات ، فمسألة (سيطرة الإسلام على الحكم بالسيف) هي غير مسألة (إرغام الناس على الإيمان بالسيف) ، وهاتان المسألتان غير مسألة (بواعث سيطرة الإسلام على الحكم) .

واليك التفصيل :

فأما مسألة سيطرة الإسلام على الحكم بالسيف فأقول : ظل رسول الله ﷺ ينافح

(١) الفكر الإسلامي والتطور لمحمد فتحي عثمان ص ٢٥٠ .

بالحجة عن حقيقة الألوهية حتى لم يوجد من يدفع ببرهان ، وحقيقة الألوهية تعني أن الله وحده المدبر لهذا الكون المتصرف فيه بره وبحره وأرضه وسماؤه ونجومه وكواكبه وما ذراً فيه وما يراً ، فمن باب أولى من ناحية العدالة أن خالق هذا الوجود ومدبره كونا هو الأحق بتدبيره حكماً بالتشريع والتنظيم .

ومن باب أولى - من ناحية البرهان - أن خالق هذا الوجود ومدبره كونا هو الأحق بتدبيره أيضاً حكماً بالتشريع والتنظيم ، لأن خالق الكون أعلم بما يصلحه .

ومن ناحية أخرى فثمة فارق (والله المثل الأعلى) بين الكامل اللامتناهي في علمه وقدرته وإحاطته وبين مخلوق محدود العمر ومحدود المكان في وسطه من هذه القشرة الأرضية مهما امتدت آفاقه في المعرفة فيعثره السهو والنقص وحسب الذات ونوازع الهوى ، فأياًها أولى بالتشريع : خالق الكون المحيط به أم من لا يخلق ذباباً ، ولا يدرأ عن نفسه الموت ، ولا مخلص له من حتميات القدر ؟ فإذا قد بدت هذه الحقيقة وبدت حقيقة أخرى لا ينكرها التاريخ ، وهي أنه لم يعاصر الإسلام نظام يؤسف عليه ، وإذا قد بدا من نصوص ديننا أن الرسالة غير النبوة فيها الإيجاب والحمل على الحق ، وإذا كانت أمتنا خير أمة أخرجت للناس قيادة وريادة : فلا بد لكل مسلم من أي جنس ومن أي بقعة أن تكون له القوامة على هذا الدين : والله قادر على نصر دينه ولو شاء لانتصر منهم ولكنه سبحانه أراد أن يبلونا إذا تقرر هذا كله فالحاكمة حق الله والمسلمون حملتها وسيوفها ، ففرض ولا بد أن يتزعموها من الجاهلية بظلم سيوفهم وبآخر قطرة من دمانهم .

فما الذي حملنا على طمس هذه الحقيقة كما طمست اليهود آية الرجم من نوراتها ؟ أفهان علينا ديننا الحق إشفاقاً من المغالطات ؟ أم لأن واقعنا السياسي - معشر المسلمين في كل أرض - لا يسمح بكلمة حق ؟ وأيضا فالحقيقة هي الحقيقة لا يطمسها واقع الناس مهما كانت مرارتها : وليس بمصحيح على الإطلاق أن الرسول ﷺ فتح مكة وقاتل الروم وفتح أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - بلاد الروم والفرس دفاعاً .

إن هذا تحوير للتاريخ واستخفاف بعقول الناس ، إن محمداً ﷺ نبي رسول أوحى الله إليه الشرع وأمر بتبليغه ، والتبليغ لا يكون إلا بحمالة حربية الدعوة وهذا جانب من جوانب الجهاد .

والسيطرة على الحكم وسيلة من وسائل الحماية والرعاية لحرية الدعوة حتى لا يحول دونها الحكم الجاهلي وثمرة للتبليغ ليرى قسطاس الله المستقيم قائماً في أرض الله ، ومع

الأمر بالتبليغ فلا بد من التطبيق العملي ، وليس بصحيح قط أن الإسلام يبيع السكوت على الجاهل أو على حكم جاهلي في الأرض إلا إذا كان المسلمون كلفوا من الأمر ما يطيقون ، أو كان الدين خامد الجذوة في نفوسهم فهان عليهم وهانوا على الله ، وما شرع القتال وهو كره ولا حرم الفرار من الزحف أشد تحريم إلا لتكون أمة تعلم ولا يعلى عليها ، ولو كان صحيحا أن الجهاد لمجرد تبليغ الدعوة فقط لكان المسلمون يقبلون الجزية ويقيمون في كل بلد فتحوها دعاء ومبشرين ويتركون حكمها لأهلها ، ولكن الواقع خلاف ذلك ، بل كانت الجزية الدينونة الكاملة لحكم المسلمين .

الحقيقة الناصعة الواضحة كل الوضوح أن أمة الإسلام لا تقرأ أي حكم جاهلي وهي تقدر على اجتثاثه ، والجهاد لإحقاق الحق رتب حسب الطاقة أعلاها جهاد باليد ، فأى عيب يزوي وجوهنا عن مواجهة المستشرقين بالحق من ديننا ؟ .

الشبهة : أن المسلمين حكموا البلاد وفتحوها بالسيف .

ونحن نقول : متى كان الحمل على الحق مثلية ؟ ومتى كان الناس كلهم على مستوى فهم الحق وقبوله ميراثين من افئوى إن لم يكن للحق سيف يحميه ؟ .

إنما يعاب الإسلام في إيجابيته لو كان دعوة لجنس أو لو كان لا يحمل كل مبادئ الخير من عدل ومساواة ونظام ووازع .

المنطق الصائب أن يقدر الناس أن هذا المبدأ حق ، ثم يتدبروا مدى الأضرار الناجمة من عدم تطبيقه ، وعلى قدر الضرر يكون مقدار الإيجاب في الحمل على الحق .

ونحمد الله أن التاريخ يحفظ لنا من سيرة الرسول ﷺ وأبي بكر وعمر وصدر الإسلام ما يتوج رؤوسنا من عدل ومساواة وحياء جادة .

وبعد فلا عيب على نصوص ديننا إلا أنها تأمر باجتثاث الحكم الجاهلي وبالقوامة على الحق ، وهي مفخرة نحسبها بعين الفطرة إذا ما أطل عليها الآخرون - علفوا واستكبارا - بالمنظار الأسود .

ومن يحتاجنا نقول له : أيها الحق : أعدالة الإسلام ، أم كهانة شق ومطيع ، أم جيرويت كسرى وقيصر ؟ .

ونقول : السيف ضرورة حتمية لعبارة الأرض : وميزان الحق والباطل في الدعوة التي شهيرته .

الفضل حيث ميزه الله

يرى يحيى بن معاذ : أن المؤمن في دنياه أسعد بطاعة الله من نعيم الله في الآخرة .
قال - سبحانه الله - (والله إنهم اليوم في قراطق الخدمة أحسن منهم غدا في غلائل النعمة)
أه . وقد أيدته (أبو الوفاء بن عقيل) فقال : (وأنا أقول : الخدم أوجبت لهم مدحة الحق . والنعم أوجبت مئة الحق .. وبين المدحة والمئة بون :

قال : فيهم على سبيل المدحة : (رجال صدقوا) .. (رجال لا تلهيهم) .. رجال (يحبون أن يتطهروا) .. (يوفون بالنذر ويخافون يوما) .. (سيأهم في وجوههم من أثر الجود) .. (أن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص) .
هذا أنبل وأجل .. في مامع العقلاء المميزين - من أوصافهم باستيفاء اللذات .
(وفاكهة مما يتخيرون) .. (ولحم طير مما يشتهون) .. (وحور عين) .. (متكئين فيها على الأرائك) .. (ويلطوف عليهم ولدان مخلدون) .. (بأكواب وأباريق وكأس من معين) .. لأن هذه أوصاف نعمه عليهم .. وتلك أوصاف خدمتهم له ، وأحسن حالتي العبيد حال الخدم وزوي التبطل ، لا الاستناد والتعطل .

لكن تجملت الجنة على الدنيا بعلم اليقين) . أه ..

(أنظر كتاب الفنون لأبي الوفاء بن عقيل الحنبلي ٥١٨/٢) .

قال أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري - رضي الله عنه - ، كلام ابن عقيل الحنبلي
ويحيى بن معاذ المتصوف خارج عن كلام علماء المسلمين كله حمق ورعونة وأفتيات على الله
لا بدل عليه شرع ولا نظر وإنما هو نسك الرياء وبطلان هذه البلاغم من وجوه :
أولها : أن تسمية العباد بخدام الله تسمية مبتدعة وقولهم : (خادم الله مخدوم) من
كلام العوام .

وثانيهما : لو فرضنا أن هؤلاء الصوفية يعبدون الله كعبادة الأنبياء - إخلاصا وصوابا -
وأنهم جربوا لذة العبادة وسعدوا بها لما جاز لهم أن يفضلوا لذة العبادة على لذة الثواب يوم
القيامة لأنهم فضلوا ما جربوا على ما لم يجربوا ولأنهم حكموا للحاضر على الناظر .
وهذا تخرص ونكهن لا يجوز وقد نهانا الله : أن نقفوا ما ليس لنا به علم .

ومثل هذا الحكم لا يجوز إلا بتوقيف من كلام الله أو كلام رسوله - ﷺ - ولكم حرص الصوفية (خذلهم الله) على إفساد الدين بالترهات والتلاعب بالقرآن ولقد حذرنا منهم أبو العلاء المعري وهو شر منهم بقوله :

وكم من فقيه خابط في ضلالة وحجته فيها الكتاب المنزل
وثالثها : أن ذوى الشموخ والأنفة والإباء - في حياتنا الدنيا - يفضلون مدحة الخلق على منة الخلق ويقولون : الثناء العاطر في مجلس عابر أفضل من المنة بالمال .. لأن المال فان والذكر باق . قال أبو عبد الرحمن : فهل تطبق هذه الظاهرة على مدحة الله ومنته . ونقول : نحن أسعد بمدحة الله العظيم من منته .

اللهم فاشهد أننا نبرأ إليك من هذا الحق . قبح الله مذهبا يجر إلى هذه الرعونة . ورابعها : أن هؤلاء الصوفية المغفلين ينسون أو يتناسون : أن العابد إذا اهتدى فانما يهتدى بمنة الله وإذا سعد بالعبادة فانما يسعد بمنة الله .. ان سعد بمدحة الله فانما يسعد بمنته وإن أدخله الله الجنة فانما يدخلها بمنة الله فهم في منة الله من قرعهم إلى قدمهم .

وخامسها : أن في تفضيلهم لذة العبادة على لذة الثواب رياء ميطنا وكفرا مترا .. ووجه ذلك :

أنهم شمشخوا بعبادتهم وهوموا في الالتذاذ بها وهوتوا من نعيم رب العالمين ليقولوا : عبادتنا عمل جبار فاذا مدحتنا يارب على عبادتنا فذلك أجل خطرا عندنا من جنتك التي تعدنا بها ، لأن العطاء في الدنيا ونحن منهم - بسعدون بالثناء ولا ينتظرون العطاء ..

قال أبو عبد الرحمن : أف . أف . ثم أف . من هذا التثني .. والله يا عباد الله لو أن أحدنا من أهل بيعة الرضوان ثم سمع ثناء الله على أهل البيعة تعمر به المحاريب : لكانت سعادته يتناء الله بالمقدار الذي ينتظر به ثواب الله في الآخرة . وأعلى درجات النعيم لذة النظر إلى وجه الله الكريم . وقد أمرنا رسول الله في الدعاء ، بطلب هذه اللذة .

وسادسها : أن الله لم يكتف بمدح المؤمنين ، ولم يقل لهم : مدحي لكم هو نهاية ثوابكم .. ولم يقل لهم : إن كل نعيم تنالونه في الجنة فهو أقل من مدحي لكم .

وانما جعل ربنا الجنة لهم نتيجة مدحه لهم .. ومدح الله لهم إحسان منه وليس واجبا عليه .

وسابعها : وهو فارق دقيق : أن مدح الله لهم أشرف لهم لأنه مدح من الخالق العظيم للمخلوق الضعيف . ولكنهم أسعد بالنعيم : لأن الله جبل البشر على السعادة بمنة الله .. والدليل على الفرق بين السعادة والشرف : أن بعض معالي الأمور ثقيلة على النفوس رغم شرفها لا تخضع لها إلا بريضة . وبعض الشهوات الدنيئة تأنس بها النفس .. ووجه الشاهد أن السعادة غير الشرف وكفى .

وثامنها : أن مدح الله للمؤمنين غير مجرد من المنة ، فمدح الله للمؤمنين يوم القيامة من كمال النعيم . وما مدح الله كافرين يعذب حتى يقال : إن مدح الله يهون عليه العذاب . وتاسعها : أن الاستهانة بمنة الخالق يوم القيامة قياسا على منة المخلوقين في الدنيا أشنع من قياس إبليس الذي فرق بين النار والطين . وأشنع من قياس الكفار الذين سوا بين البيع والربا . وكذلك حكم ابن عقيل الحنبلي على استيفاء اللذات في الآخرة ولا سند له إلا القياس على دناءة استيفاء اللذات في الدنيا .

وعاشرها : أن وصف ابن عقيل الحنبلي للذة الآخرة ونعيمها بالاستناد والتعطل : كلام شنيع تشعر منه الجلود .. وأمنع ما فيه : أن الله يشوقنا للنعيم ، ثم يقول أبو الوفاء - سألحه الله - هذا استناد وتعطل .



المعجزة بين هيوم والعقاد

المعجزة حدث يخرج على سنن العوائد ، ويخرق نواميس الكون : كانشقاق القمر ، وحنين الجذع ، والاسراء والمعراج . وتجدد البحر ليعبره موسى حتى إذا لم يبق إلا فرعون وجنوده أطبق عليهم .

والمعجزة الشرعية يراد بها البرهان على صدق الله فيما أخبر به ، أو صدق الرسول - ﷺ - فيما أخبر به عن ربه .

وتلزم الحجة بالمعجزة بالنسبة لمن عاينوها لأنها دليل حسي وتلزم من لم يعاينها ممن بلغته بتواتر الخبر الذي يحيل العقل كذبه .

وانحرف عن الجادة مذهب أمن بها ، ولكنه نفى خرقها لنواميس الكون ، وأصحاب هذا المذهب يفسرون طير الأبايل بالجدري ويفسرون الاسراء والمعراج بما يراه النائم . ومذهب آخر أنكر المعجزة مطلقا .

ومن أعلام هذا المذهب رقيع فاسق من المعتزلة يسمى إبراهيم النظام كذب ربه جهارا وقال : والله ما انشق القمر ، وإنما ذلك يوم القيامة ، وقد تعامى هذا الرقيع عن سياق الآية الكريمة الدال على أن القمر انشق في الدنيا بدون أى احتمال آخر .

ومذهب ثالث قال : سيان إيماننا بالمعجزة أو كفرنا بها ، فلو آمننا بالمعجزة جدلا - ومن باب التترل في الحوار - لما كان إيماننا بوقوعها يلزمنا الايمان بما وردت لأجله ، أى أنها ليست برهانا .

وهذا مذهب اختطه في الفلسفة الحديثة (ديفيد هيوم) أحد أئمة الحسبانية في نظرية المعرفة المعاصرة . قال (ديفيد هيوم) :

(لو حاول إنسان ما أن يقتنعني بأن $5=2+2$ ما أقنعني حتى لو خرق سنن الكون بشتى المعجزات ، وقال (إننى أندعش للمعجزة كأمر غريب ، ولكنها لا تقنعني لأن أصدق بأن $5=2+2$. بل الحقيقة أن $4=2+2$) أهـ .

ثم جاء الأستاذ عباس محمود العقاد فأقر أن كلام الفيلسوف ديفيد هيوم فيه شيء من الوجاهة ولكن فيه كذلك شيئا من المغالطة .

ولم يحدد العقاد هذه الوجهة الواردة في كلام الفيلسوف ، أما المغالطة أيضا فلم تعددها ولكنه ناقشها بما موجهه :

كل ما يطلب من النبي إذا ادعى أنه مرسل من عند الله أن يأتي بعمل لا تشك أنت في أنه عمل إلهي يعجز عنه البشر أجمعون .

فإذا قدر على ذلك الفعل فقد ألزمك الحجة وقام لك بما هو حسيه من دليل قاطع لثبوتك والجدال ، ثم يحدد العقاد مفهوم المعجزة بقيود يضرب لها الأمثلة .

قال رحمه الله : (فينبغي للمعجزة أولا أن تحرق النظام الذي يعهده الناس ، وينبغي لها ثانيا أن تمنع كل ريب في حدوث ذلك الحرق بقدرة غير قدرة الله .

ولا يكفي الاعجاز وحده دليلا على الرسالة الإلهية ، لأن الاعجاز قد يكون لغير براعة في الفعل المعجز وقد يكون لعمل من أعمال البشر التي لا بد فيها من رجحان واحد على الآخرين) أ هـ .

وقد ضرب العقاد مثلا للاعجاز الذي قد يكون لغير براعة في الفعل المعجز بصبي يتهمجي كتب لك سطرًا من خطه ثم يطلب إليك أن تكتبه أنت بيدك كما كتبه هو غير مستعين برسم ولا تصوير فأنت لا محالة عاجز عن محاكاة ذلك الخط أتم محاكاة ، وغيرك أيضا عاجزون عن اجابة ذلك التحدي الساذج الصغير .

فماذا ترى في دعوى الصبي إذا ادعى هو النسوة أو ماشاء له عقله الصبياني المخدوع ؟ .

هذه محاكاة يعجز عنها أقدر القادرين في كتابة المخطوط لا لفسن رائع في الخط المحكي ، ولا لزيادة جهد الصنعة وطاقة التجويد .

ولكن لأن يد الصبي غير سائر الأيدي ومعرفته بالخط غير سائر المعارف فهو يكتب خطأ لا يحكيه أحد ، ويفعل فعلا يعجز عنه الآخرون .

فهل ترى هذا الاعجاز مما تنهض به الحجة وتعلنوه العقول ؟ ، أو هل أن مجرد العجز هنا دليل على انتصار الصبي القادر وخذلان المقلدين العاجزين ؟ .

ثم ضرب العقاد مثلا لاعجاز قد يكون من أعمال البشر التي لا بد فيها من رجحان واحد على الآخرين بالشعر .. فالشعر مثلا سليقة يتشابه فيها الشعراء ولكنهم لا يبلغون ذروتها العالية جميعا ولا يرتفع إلى تلك الذروة إلا واحد فرد تنقطع دونه المناقصة ويحجم عنه الادعاء .

وهذا الفرد في رأى الانجليز والأوروبيين عامة هو وليام شكسبير سيد الناظمين في وصف حالات النفوس وتحليل طبائع الرجال والنساء والملوك والصعاليك والعقلاء والمجانين .

آية لم يؤتها شاعر غيره ولم ينكرها عليه مدعى عظمة أو طامع في شهرة أو مكابر في قضية .

فهم هاهنا متفقون لايشذ عنهم في الرأي إلا أمثال الذين يشذون على الأنبياء والمرسلين . ومع هذا نحن لانسلم لشكسبير النبوة إذا ادعاها وتحدى الشعراء أن ينظموا مثل نظمه ويصفوا مثل وصفه فعجزوا عن الاجابة وأقروا بالعجز صاغرين .

ثم ختم العقد هذين الشاهدين بقوله : (وقصارى القول : أن المعجزة النبوية يجب أن يثبت لها أمران : أنها معجزة من حسن ورجحان .. وأنها معجزة من قدرة الله وحده لاسن قدرة أحد سواه) أهـ .

(ساعات بين الكتب والناس ص ب ٢٤ - ٢٧) .

قال أبو عبد الرحمن : أما كلام ديفيد هيوم فليس فيه شيء من الوجاهة كما تفضل العقد . بل هو كله من باب المغالطة الغبية .

وأما مناقشة العقد للفيلسوف هيوم فهي دون مستوى تفكيره بكثير ، بل هي مناقشة ساذجة لاتخلو من المغالطة .

قال أبو عبد الرحمن : وسأجلو اللبس عن كل ذلك بهذه العناصر التي تكون تصورا واضحا صحيحا متكاملا . فالعنصر الأول : أن ديفيد هيوم قاس مع الفارق ، واستدل في غير محل النزاع ، لأن $2+2=4$ حقيقة معروفة برهانها بدهتها .

أما المعجزة الثانية فلا تأتي إلا لتجعل الحق غير المعروف معروفا .

العنصر الثاني : أن الواقع أمران :

إما منسهود ندركه بحواسنا وخبرائنا كالعدد رقم ٤ وهو حاصل $2+2$. ومثل هذا لاترد فيه المعجزة الشرعية إطلاقاً ، لأن هيوم استعمل الدليل في غير محله .

فمثلا وجود الرمال دليل على شيء أو أشياء بلاريب .. ولكنه ليس دليلا على كل شيء .

فلو استدلل مستدل بأن وجود الرمال يدل على أن $2+2=5$ ، أو أن $2+2=4$ لكان مغالطاً رقيقاً .

وهكذا نقول عن المعجزة الشرعية : إنها دليل على شيء وهذا لا ينفي صحة قولنا إن استعمال المعجزة في هذه القضية الحسائية مغالطة ، ذلك أن المعجزة ليست دليلا على كل شيء .

والواقع الآخر : واقع مغيب عن حواسنا ، ولم ترد المعجزة الشرعية قط إلا لأجل التصديق بهذا المغيب لأنها تكشف عن الظاهر المغيب بظاهر مشهود يمثله ليحصل الايمان بالمغيب بطريق اللزوم العقلي .

فانشأنا القمر ظاهر محسوس يدل على واقع مغيب هو الايمان بقدرة الله .
العنصر الثالث : أن المعجزة الشرعية إنما تكون معجزة إذا انقطعت كل الاحتمالات لتفسيرها وتعليلها ولم يبق إلا احتمال واحد هو تفسيرها بقدرة الله وحده .
ولاحظ أولا أن الحقيقة القطعية هي الاحتمال الواحد المعين وهذا البرهان يسمى عند أهل الظاهر بالدليل ، ولاحظ ثانية أن كل قدرة هي قدرة الله ، وحينما نقول قدرة الله وحده فانما نستثنى القدرة على شيء جعل الله سبحانه وتعالى أسبابه بيد الخلق .
فلو أبرأ الله الأكمة على يد طبيب بأسباب طبية لما كان هذا إعجازا ، لأن قوانين الطب حسية يعرفها المختصون فهي أسباب حسية جعلها الله بيد البشر .
وقد أبرأ رسول الله عيسى بن مريم الأكمة والأبرص وليس له أدنى سبب حسى وإنما هي قدرة الله .

ولاحظ ثانيا : أنه يراعى في المعجزة ظروفها وحال مدعيها .. فمن الممكن أن يحسن الجذع مع ساحر عرف أنه يستخدم أرواحا أرضية لها قدرة فوق قدرة البشر . وقد حن الجذع لرسول الله - ﷺ - بعد أن انقطع بالبرهان كل احتمال عن تعاطيه السحر فلم يبق إلا تعين احتمال القدرة الإلهية .

وقد يحسن الجذع هذا اليوم بوسيلة علمية وفق قوانين اكتشافها البشر فلا ينفي هذا أن حين الجذع لرسول الله - ﷺ - معجزة شرعية ، لأنه ثبت بالبراهين من أمية رسول الله وتاريخ حياته أنه لم يكتشف أى قانون علمى أو حسى بدراسة أو إجراء تجارب . وإنما كان يأتي بحقائق جاهزة ليس فيها أدنى جهد بشرى .

العنصر الرابع : أن المعجزة الشرعية تأتي لغرضين :

أحدهما : إثبات دعوى كإخبار الرسول - ﷺ - بعير قريش وبأوصاف المسجد الأقصى وهو لم يرحل قط لإثبات أنه أسرى يد .

وثانيهما : نفى دعوى كتحدى من زعم أن القرآن كلام بشر أن يأتي بمثله .. ويراد بنفى هذه الدعوى إثبات غيرها .

فإن عجز البشر عن الاتيان بمثل القرآن مهما تخصصوا في البلاغة واللغة والعلوم ومهما استخدموا المخلوقات الأخرى كالجن فقد بطلت دعوى أن القرآن كلام بشر وصحت دعوى أن القرآن ليس بكلام بشر . وسرط صحة هذا النوع من المعجزة أن يستحيل وجود الأنموذج .

فلو جاء شخص واحد من البشر بمثل هذا القرآن لبطل التحدى إذ ليس من الشرط أن يأتي كل فرد من البشر بمثل هذا القرآن .. وعلى ضوء هذا تناقش الشاهد الأول الذى أورده العقاد عن قصة الصبى ، فأنا أقول مع العقاد إن تحدى الصبى ليس حجة على نبوته ولكن من وجهة نظر غير التى ذكرها العقاد .

ثم إننى أختلف مع العقاد في تسمية هذا التحدى إعجازا لعدة أمور :
أولها : أن الكتاب الكبار الذين تحداهم الصبى بمحاكاة خطهم لا تخلو حالهم من أمرين :
فأما أن يكونوا قادرين على المحاكاة وفق الناموس والعادة لمحاكاة خط أى صبى ولكنهم فقدوا قدرتهم عن محاكاة خط هذا الصبى منذ أعلن الصبى تحديهم كما عجز اليهود عن غنى الموت .. وهم قادرون على ذلك .. منذ باهلهم رسول الله - ﷺ - فهذا هو الاعجاز الحارق لناموس البشر .

وليست قصة هذا الصبى من هذا الباب .

وأما أن يكونوا غير قادرين على محاكاة خط أى صبى وفق الناموس والعادة فيكونون عاجزين عن محاكاة خط ذلك الصبى وفق الناموس والعادة لا المخصصة يتميز بها ذلك الصبى .

وثانيها : أن المعجزة لا تقبل الانعكاس في الدعوى .

فانسحاق القمر معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم ولكن لو قدر المشركون على سحق القمر لبطل الاعجاز .. وهكذا الصبى من الممكن أن تتحداه بمحاكاة خط صبى آخر أو محاكاة خط كبير متخصص فتكون معجزته دعوى بدعوى .

وثالثها : أن دعوى الصبى لا ترتبط بدعوى النبوة لأنه كتب سطرًا تعلمه وتهجاه ، فهو باب من العلم اكتسابي .

وإنما الإعجاز أن يأتي بعلم ثبت بالبراهين أنه لم يكشفه وإنما ألقى عليه .
وهذا يصدق على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الذي أتى بحقائق ماضية
ومستأنفة وهو لم يقرأ في كتاب ولا يحسن الخط ولا تتلمذ في جامعة أو على يد صاحب
علم . ولم يتجاوز بيئته الأمية مدى الحياة .

والعنصر الخامس : أن استشهاد العقاد بالشعر وشيكبير من أسخف الشواهد في
هذا الباب لأن ملكة الشعر في ذاتها عادة في البشر وليست خرقا للعادة . ولأن تفوق
الشاعر وتفرده عادة في الأعصار والأمصار . ليس خرقا للعادة ، ولأن تفرد الشخص من
البشر بخصيصة خلقية أو خلقية أمر معتاد أيضا وليس تفرد شيكبير بشاعريته بأشد
بداهة من تفرد أي شخص بيصحته ، ولأن تفرد الشاعر أمر يعلل ويفسر بالثقافة والموهبة
من عقل وحس .. أما المعجزة فلا تفسر بغير قدرة الله . لأن بواعثها وأسبابها لم تكن
حسية مشهودة أو عادة مألوفة ، ولأن الإجماع على تفرد وتفوق شيكبير إجماع نبي
قابل للنقض .. ولأن الأحكام في الشعر أحكام جمالية غير مطلقة والمعجزة حقيقة عقلية
حسية مطلقة ، ولأنه لا ارتباط بين دعوى شيكبير النبوة - وهي دعوى افترضها العقاد -
وبين دعوى تفوقه ، في الشعر لسبب وحيد هو أنه وجد شعراء كثيرون حصلت لهم موهبة
الشعر دون دعوى النبوة .

أما ما أتى به النبي الأمي - ﷺ - فلا تفسير له بغير صحة دعوى النبوة .

العنصر السادس : لم يعتبر العقاد رجحان كفة شيكبير في الشعر إعجازا .

ثم اشترط لصحة المعجزة أن تكون راجحة ، وهذا تناقض شنيع بلاربيب ، ولقد حسب
العقاد أنه تخلص من هذا التناقض بقوله :

« ونحن لا نقبل أن تكون معجزته إلهية خارقة للنواميس . لأن الناس عاجزون عن
مجاراته فيها ولأنه هو الفرد الذي اتفق له الرجحان على الشعراء كافة في المشرق والمغرب ،
إذ لو لم يتفق له هو ذلك الرجحان لاتفق لسواه ، ثم لا يكون ذلك السوى إلا آدميا من
الآدميين وإنانا فانيا » .

فالعقاد نفى صفة الرجحان لمعجزة شيكبير لأن هذا التفوق لو لم يحصل لشيكبير
لحصل لغيره ، ثم لا يعدو كونه إنسانا .

قال محمد بن عمر : والذي نفس أبي عبد الرحمن بن عقيل بيده ما هذا الكلام مما يليق بفكر يوصف بأنه مارد الفكر .

وما أسهل نقض هذه الدعوى على الملحد فيقول : « ونحن لا نقبل أن تكون معجزة محمد بن عبد الله - ﷺ - معجزة إلهية خارقة للنواميس ، لأن الناس » إلخ كلام العقاد الذي قاله في رد دعوى شيكسبير المفترضة .

قال أبو عبد الرحمن : لا معنى لاشتراط الرجحان والتفوق في تعريف المعجزة ، فأى رجحان لحنين الجذع مع رسول الله - ﷺ - وحنينه مع غيره بطريقة علمية أو سحرية ؟ إنما السر الوحيد خرق الناموس المعتاد للبشر بقدرة الله وحده ، أما الاعجاز بالسحر أو العلم فأمر غير خارج عن الناموس والعادة .

والرسول - ﷺ - ليس ساحرا وليس عنده وسائل علمية حسية فلا تفسير لاعجازه إلا بقدرة الله .

والعنصر السابع : أن دعوى النبوة لا تتحقق إلا بمعجزة واحدة أو معجزتين لأن الأمر لو اقتصر على ذلك لكان مجالا للمغالطة والدعوى .

فالكفار ردوا بعض المعجزات بدعوى السحر ولكن المعجزات تواترت عليهم بما لا يقدر عليه السحر لأن الشياطين الذين يلقون السحر تفوق قدرتهم قدرة البشر ، ولكن أين قدرتهم عن قدرة الله ؟ .

والكفار ردوا بعض المعجزات بأنها نقل من الأساطير ولكن المعجزات تواترت عليهم بما لم تف به الأساطير ، وبما هو صدق وحق ليس في الأساطير مثله .

وهكذا فكل معجزة بمفردها قرينة ، ولكن البرهان الأكبر القاطع مركب من جميع المعجزات .. والرجحان قد يوجد في أحد المعجزات كتفوق القرآن الكريم على كلام البشر .. ولكن الرجحان ليس مطردا ، فليس حنين جذع أرجح من حنين جذع ، ولا مباهلة أرجح من مباهلة .

وإذا الرجحان ليس مطردا فلا يصح تقييد مفهوم المعجزة به .

والله المتعان .



ضحى رويداً أيتها الكافرة

فرحت بـ « أبعاد المعرى » للكاتبة ثريا ملحس ، وقلت : هذا نفس جديد من بنات حواء لا بد أن يكون فيه عواطف فكرية تنحو على شيخ المعرة لأننى أحسن الظن فى عواطف هذا الجنس - لأنه جنس يظننا قبل القطام ويعد الانتهاز ، فرأيت أن هذا الجنس الضعيف يقع فى حباله الغرور والتغريب معا .

ثمة فصول ثرية تشكل نصف الكتاب والنصف الآخر مختارات من أبى العلاء . كل فصل تعنون له على أنه موسيقى وهو نشر ردىء جدا لا أثر فيه لعقل أو جمال . أوردت أبيانا لأبى العلاء فى الطعن على أنبياء الله ورسله - عليهم أفضل الصلاة والسلام - ثم علقت بقلمها البليغ تقول ما موجزه : أن الأنبياء سبب شقائنا ، وأن زمانهم ولى ، وأنهم عاجزون عن الوعظ الآن ، وأنهم غير صادقين ، وأن كل عقل نبي . لا إله إلا الله عدد خلقه وعداد كلماته تجاه كل كلمة كافرة كهاته الكلمات . لتعلم ثريا أن أبا العلاء تبرأ من هذه الهفوات فى آخر مؤلف كتبه وهو « ضوء السقط » .

فإذا كان أعمى المعرة إمامها فالعبرة بالخواتيم .

ولتعلم ثانيا : أن أبا العلاء المعرى :

ذو عبقرية لا تتجدد ،

وشهرة لا تستر .

اكتسب عبقريته من ذكائه وحفظه ورياضته .

واكتسب شهرته من عبقريته وشبهه وشذوذه .

وتشتهرته - فى الأغلب - من شبه مجردة تماما عن البرهان فى نقد الأنبياء والأديان .

ورغم أنها مجردة من البرهان إلا أنها شهرة . لأنها أول نغمة ترن علنا فى شرقنا

المسلم ، وكل مستحدث مستعذب ، وإلا فإن هذه الشبه يقوى عليها الأطفال ،

والمفكر الحر - لا سيما فى هذا العصر المتقف - يجب ألا يفرح بالدعوى المجردة ،

وإنما العبرة بالبراهين .

ويا ليت هذه الثريا البليغة نصرت دعاوى أبى العلاء بالأدلة لتكون حرة صادقة في إلحادها .

ولتعلم هذه الثريا ثالثا : أن أقرب مرجع في التاريخ يشهد لنا بأن أمم الأرض - أيام الفترة - عاشت في أحلك وضع سيء حتى جاءت هداية الأنبياء .

ولتعلم رابعا : أن في القرن العشرين جاهليات أسوأ من الجاهليات السالفة ولن يهديها إلا الوحي .

ولتعلم خامسا : أن لصدق النبوة وثبوتها براهين حية وعقلية .. والبرهان لا يرد بالدعوى .

ولتعلم أخيرا : أن العصر الحديث أبدى عظمة فكرية جبارة في معايير الأشياء الثلاثة :

العقل - الأخلاق - الجمال .

فلتتظري ثريا - إن كانت أهلا لذلك - إلى موقع تعليقات الانبياء من هذه القيم الثلاث . أنت يا ثريا الملحس كفرت تقليدا .

وأنا ادعوك إلى الإيمان نظرا واستدلالا .

قالوا لك : الدين روح لا طفس .. وقالوا لك - بعد هذا الكفر الذي تفوهت به - : إنك أقرب إلى الله .

وقالوا لك : بعد فصل الدين عن الدولة : لم لا يزال الزواج والارث والأخلاق بيد الدين ؟ ونحن أبناء القرن العشرين لماذا لا نحكم العقل ؟

ولقد فاتك : أن الذي خلق القرن العشرين هو الذي خلق الكون قبل الثرون .

وفاتك أن الذي أنزل الدين وحكم به هو الذي خلق هذه الأجيال .

وفاتك أن الذي أنزل الشرع هو الذي خلق العقل والعلم والحضارات .

وفاتك أن العقل يبدع ويخترع في المحدود المميد بحس البشر وأعمالهم وأنه في

اللامحدود لا يخلق ولا يبدع ولكن يفهم ويلتزم . ويستضيء بهداية خالق العقول .

ودين الله ليس طفسا ولا روحا .

ولكنه طفس وروح .

طفس ليلو الله إيماننا .

وروح لنتفع به .

ولولا العلقس ما وجدت الروح .
ووجود الروح شاهد على الطقس .
أنت يا ثريا تلجين عضلة من عضل الفكر البشرى لا تحل بالعواطف والانشاء
والدعوى .
أنت في عصر يحترم الفكر .. ولا فكر إلا ببرهان .

* * *

فلسفة المساواة

المساواة واللافرق قد قلنا :

إنها من أبواق الدعاية . وعادة الدعاية أن تشويها المغالطة ، والمساواة حمار لم ينهض بقامة « لينين » التي يزعم أنها مديدة ولهذا نقول : ليس كل مساواة خيرة وليست كل مساواة منطقية ومعقولة ، بل قد تكون المساواة شرا وحيثا .

ولجلاء هذه الحقيقة أقول :

إن المساواة تتعلق بتأحييتين :

أولاهما : المساواة في المواهب والخصائص والميول والاستعدادات ، وتطلب تحقيق هذه الغاية من جانب المخلوق :

إما حيث وإما دجل لأن الله لم يمسو بين الخلق فجعل فيهم الأنكى وجعل فيهم الأنوك وجعل فيهم العملاق ، وجعل فيهم الكسيع .

وخالف الخلق أعلم بالحكمة من وراء ذلك .

وأخراهما : المساواة في تبار المواهب والخصائص التكوينية ، والمساواة ثم هي الحيف والظلم فمن الحيف أن نسوى بين الموهوب وبين الذى يقبل التلقين فى الأجر أو الجزاء . أو التقدير ، وإنما نسوى بين من تساوت أعمالهم ونصحياتهم فهذا هو المنطق العادل وهو قسطاس الله المستقيم فينا ينطق سورة الزلزلة .



لا وزن للحرية

لا أعتى بهذه التي لا وزن لها « حرية الوطن » من نير الاستعمار ، فهذه لا يقولها إلا سافر العمالة أو المتنكر لأمته ووطنه ودينه الذي يأبى أن يكون للكافرين على المؤمنين سبيل ، ولا يرضى لأهله إلا أن يكونوا نظارة على نظام الأرض يزنون بالقسطاس المستقيم .

وإنما أعتى ما صاحب هذه النهضة الحديثة في محيطنا العربي من اللفظ الكثير بالحرية ومن شعوة الأبالسة بها على المغبونين عقولهم أو الذين حظهم من النظر والعلم قليل ، وكانت أقصى أمانى أهل هذه النهضة ومرجحة لا تجاهاتهم في وزن الأعمال ولا أدري لماذا يعطى الناس الحرية كل هذه الاعتبار ؟ فمن كان ذا دين فهل وجد في نصوص دينه هذا الاعتبار للحرية من حيث أنها حرية فحسب ، ومن كان « عقليا » من أهل النظر والاستدلال فهل وجد في صحيح النظر وبدائه العقل وموجباته شيئا من هذا ؟ وهل تمة وجود في الواقع للحرية ؟ .

وهل هي جائزة أو مطلوبة على الإطلاق ؟ وما قبل منها من غير إطلاق : فهل هو لذاتها أى لكونها حرية أم لاعتبار آخر ؟ وإذا لم يكن إلا ما تنزلنا فيه من هذه الاستفهامات فلماذا يولع الواقفون بما لا تدل عليه أثاره من علم أو نظر ؟ ولماذا لا تتكمن الطاقات الفضولية في فلسفة الحرية وإحاطتها بهالة من البهرج ؟ ولماذا يوجد لها مما كسوت في سوق السياسة أو قل الأبالسة المشعوذين ؟ إن لجهنم دعاة على مجامع السبل ومفترقاتها ، وأولئك الدعاة من بنى جلدتنا ولكنهم عصبه على كفاحنا .

لا وزن للحرية لذاتها

قال أبو عبد الرحمن : والحرية على ما نرى قائل للخير والشر ، حكمها حكم مضمونها ، وإذا ذلك كذلك فقد صح يقينا أن الحرية خير نارة وشر نارة ، فان دعا الداعون إلى الحرية في أمر من الأمور اتجه النظر إلى ذلك الأمر لا إلى لفظة « حرية » إذ التحرر من الشر خير والتحرر من الخير شر ولم يرد اعتبار قالب الحرية بمجردا عن النظر إلى ما فيه لا في قرآن ولا في سنة ولا في إجماع أهل دين أو نظر ولا في قياس صحيح ولا في رأى سديد

ونمول ولو أعطى الناس بدعوى الحرية بقالبها اللفظي لكان لكل إنسان حرية في أن يكون وقاسما وأن يكون معتديا على الاعراض والأموال والأنفس وعلى قوانين الأمة ونظم سياستها واجتماعها . هذا لازم من ذلك الاطلاق ولا بد .

لا وجود للحرية في الواقع ولا مستند لوجود الحرية من الواقع ، فقد خبرنا كل القضايا التي نودى فيها بالحرية فوجدنا دعائها حبيسي امور مضادة ، وما من متحرر من أمر إلا وهو حبيس أمر آخر مضاد ، وبعض المنهزمين روحيا يقول تزلفا إلى الملاحدة : الدين دين الحرية : وقد أخطأوا . فما في دين الله وزن للحرية والمسلم يجب أن يكون أسير النصوص وتعليقات الدين فان تحرر منها كان مارقا عن الاسلام ، فان تعللوا بان الاسلام منح الكتابيين الحرية في دينهم ومنح الناس الحرية في أموالهم وحرم الاعتداء على الغير في عرضه وماله .. الخ : قلنا ليست الحرية مرادة من الشارع لذاتها وما وضعت تكاليف الشريعة وحدودها وعقوباتها إلا لتعاشي الحرية ولا نجدها الا في المباحات ، والمباحات ليست من تكاليف الشريعة على أظهر أقوال الأصوليين والقضايا التي فهم منها الحرية لم تثبت لنا أن الحرية مرادة لذاتها ، خذ مثلا قولهم : الناس أحرار في أموالهم وممتلكاتهم كما تقتضيه الضرورة الشرعية ، فكأن الاسلام لاحظ أهمية وضرورة الحرية : قلنا : نعم كان هذا ولكن فهم من الدين بالضرورة أن الناس ليسوا أحرارا في أموالهم وممتلكاتهم اذا تعدوا حدود وقنود الدين ، فالمبذرون والسفهاء في تصرف أموالهم يؤخذ على أيديهم وبذل المال في الانم لا يعطى فيه الاسلام الحرية والمراعاة لا تسوغها دعوى الحرية ، فالحرية لمراتب النصوص ويتناصدها لا الأهواء الناس ودرغائبهم لا نعرف للحرية وجودا في الواقع غير هذا الوجود ودليلنا على أنه ما من متحرر من قيد الا وهو أسير قيد آخر ما استقرأناه في أحداث كثيرة ، فأبو محمد بن حزم صاحب حرية في فكره وتفرعه لا يقول بتقليد احد ، ولكنه في الحقيقة أسير الظواهر وأسير خطه في التصحيح والتفريع ، وأبو العلاء المعري الذي قالوا عنه : إنه حر في فكره واستناده أسير العاطفة في تحريم ذوات الأرواح وأسير عقله في رد النصوص والشرائع وأسير فلسفات امن بها ، فما يتحرر من قيد شرعي أو عرفي إلا على حساب عاطفته وعقله وفلسفته الموروثة ، وقل مثله عن النظام وأبي الهذيل والملاحظ وزعماء أهل الاعتزال والكلام وعن الفلاسفة من أمثال ابن رشد والرازي ، والذين ينادون بالحرية اليوم من قيود الأخلاق والفضيلة مأسورون للباحية والشهوة البهيمية فزيد الميوعة على المربضة فلو بهم أشد من قيود العقدة والخلق الرفيع . فهم مضطرون إلى التحرر من هذا على

حساب ذلك والذين ينادون بالتححرر من نظام قائم أو سلطنة حاكمة أسرون لرغائب أخرى وسياسات ثانية ، والذين ينادون بحرية الصحافة والنشر متبرمون من شيء ومستبد بهم شيء آخر ، ولقد جرب الناس محاسن التححرر من الاستعمار ومن فساد النظام الاجتماعى والادارى فتلقفوها شعارا فى كل شيء وهكذا ينصرف الناس بالافراط والتفريط اذا أخطأتهم خطة الاسلام التى هى مركز الدائرة بين خطوط متجاذبة ونقطة التوازن بين المتشادات ، ولقد قال الله عن أمة محمد (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) ووصفهم عمر بن عبد العزيز بأن من دونهم مقصر ومن فوقهم محسر .

الحكم للمعانى لا للقوالب :

وإذن فلم تبهرنا شعوزة الداعين إلى الحرية ، والذين ينادون بها لا أخاهم يريدون الجمع بين المتناقضات ، فإن قالوا مثلا : نحن لا نضيق بالمسيحيين واليهود والبوذيين والشيوعيين فى صعيد واحد ، فانهم سيضيقون بمن يخالف سياستهم أو مبادئهم ، وهذا شأن خصمهم أيضا فأى الفريقين أحظى بدعوى الحرية ؟

الدور السفسطى :

ولو سلم مبدأ الحرية فنستبعد تراخى ذوى المسؤولية عن الأيدى التى تناوش الحرية أو تريد اجتثاثها اعنى أنهم لن يعطوا الحرية فى سبيل حمايتهم للحرية ، ويقابلهم من يقول : أنا حر فى القضاء على حريتكم هذه ، وهذا هو الدور السفسطى الذى يقف دونه النظر والاستدلال .

الحرية ونقيضها بيان فى الاعتبار : -

وإذ لا وزن للحرية فى مجالات الترجيح فلا مزبة لها على ما يقابلها من معنى الحبس والقيد أو الأخذ على البدل وليس مجال الترجيح فى الحرية أو نقيضها وإنما الترجيح فى مصادر المعرفة وأدلة السمع والمحسوسات النفسية والعقلية والبراهين النظرية ففقد يكون الحرية أولى مرة وغيرها أولى مرة أخرى ، وهذا ما نحسب أن نقول كلمة فيه .

على المحك :

ويبدو لنا مما مضى من صحة وجود الحرية فى الواقع أو عدمه : أن الحرية قسمان : فأما

إننى لا وجود لها فهي أن يكون ثمة متحرر من شيء وغير حبيس لشيء آخر . أما اننى لها وجود ، ووجودها دليل على العدالة فهي أن يكون للأمة أو يكون في تعاليم ذلك الدين أو المبدأ أو النظام تقبل للنقد واستعداد للمناقشة والاقناع بالحجة والبرهان ، وأن يكون للمسؤول من حاكم وغيره قبول للحق بحيث يقول : إن رأيتم في اعوجاجا فقوموني ، وما أظن أن صحابيا أو فرداً من أفراد الرعية يعجز أن يقول لا بى بكر أو عمر - رضى الله عنهما - : الحق ها هنا ، ولكن ارادة الله اقتضت أن يكونا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فردين في المثالية والاستقامة - رضى الله عنهما وأرضاهما - ولا يكون رفض الحرية إلا بكم الأفواه عن كلمة الحق ، فأما أن تخل الأمة أو السلطة الحاكمة بحماية معتقدها لشغية لا يراد بها وجه الله ولا صلاح الأمة أو يكون غير ذى شغب وله حسن قصد إلا أنه ثبت عدم صلاحية دعوته في ذاتها ، أو لأنه يترتب عليها من الضرر ضعفها للمسؤول أن يلجأ الى الاقناع وحيث لا يجدى الاقناع فله أن يقتل حرية القول والعمل ، ولا وجه للتشهير بقتل الحريات والاستبداد ، فإن من القواعد الشرعية التى يسلم بها جميع العقلاء أن السلطة على قدر المسؤولية ، وحرية القول معروفة في الاسلام وبدل عليها قوله تعالى : « وجادلهم بالتى هي أحسن » ، فحيث وجد الجدال وجدت حرية القول ، ولكن هذه الحرية مسموح بها بقدر ما يتضح الحق فإذا وضح الحق واستوى المسلك فلا مجال للفظ وإنما تتحمل الأمة أو المسؤولون اثم ما يعمطونه من حق ظاهر لا مسوغ لهم من دفعه ، ونصيحتهم واجبة وحملهم على الحق حسب الاستطاعة متعتم مع تحاشي المفساد إذا اربت على الاستصلاح ، والذين يتشقون عصا الطاعة في صفائر الأمور ولا يوائون مسؤوليهم بالمصارحة والنصيحة مفسدون وغير مصلحين ، وحرية القول في الاسلام لها قيود وحدود بدليل ان محمدا صلى الله عليه وسلم ، وهو افضل الخلق وأحبهم إلى الله لم يعطه الله حرية القول إلا بحدودها وقيودها .

قال الله تعالى : « وجادلهم بالتى هي أحسن » ، فالهدف من الجدال تبين الحق لا التسويش والتهويش ، وقال الله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا » فمراعاة شعور الآخرين إذا أعطى القول حريته معتبرة في الدين ، فلن تكون الدعوة إلى الله بسب آلهة المشركين وإن علم بالضرورة بطلانها ، وليس كل نقد له محله وليس كل اعتراض يسمح له بالحرية ، وأقول - مرة ثانية - إن الحرية ليست إلا للنقد الهادف البناء والحق الظاهر والاستصلاح المعقول الذى لا تعارضه مفساد أكثر منه .

وإعطاء الذميين حريتهم في الاعتقاد لا مشاحة فيه ، ولكن لذلك حدوده وقيوده المعروفة ،
وغاية ما نقول : إنه ما من منصف يقدم حرية الآخرين على حماية نظامه أو معتقده فكيف
يسمح بها الاسلام وهو الحق الذي لا ريب فيه وما سواه الباطل الذي لا أظهر من
بطلانه ؟ ونقول أيضا : إن الاسلام لا يكره الناس على اعتناقه ، ولقد قال الله لرسوله
صلى الله عليه وسلم ، « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين »؟ ويقول : « فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر » . هذه حرية الاسلام في العقيدة ، ولكنه رغم ذلك لا يبيح
للملاحدة والمارقين أن ينقدوا دين الله أو تترك لهم حريتهم لينقدوا أفعال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ، وأقواله أو يأتي أفك (كالتصميمي صاحب الأغلال والعالم ليس عقلا)
يطلب من الأمة أن يتسع صدرها ليقول : إن آية : (ما قطعتم من لينة) تحت على الفساد
وليقول إن القرآن متناقض وليقول : إن الدين أغلال تشدنا لعالم القبور ، ويتذرع بحرية
القول والاعتقاد والعمل وكأن لا فهم للحرية إلا الانفلات وترك الأمة هملًا . ونقول :
شاهت وجوه المرتكسين المنتكسين ، ونعلمها أن تسع الفرصة لنقول أكثر مما قلنا وبالله
التوفيق .



فلسفة (مل) في التحريه

جون ستوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) فيلسوف انجليزى لم يتلق علمه في مدرسة او جامعة سوى فترة وجيزة التحق فيها بجامعة كامبردج ، وانما تلقى تعليمه عن ابيه الفيلسوف .

وهو باتفاق الاغلبية اكبر مفكر انجليزى في القرن التاسع عشر ، واعظم شيء في حياته انه استوعب العلم في وقت مبكر جدا ، ولهذا قيل : ان معارفه تكبر سنه بربع قرن . وجون ستوارت مل رائد الفلسفة التجريبية الحديثة التي قامت على انقاض الفلسفة التجريبية القديمة التقليدية وكان رائدها دافيد هيوم . لم يمتحن « مل » الفلسفة على انها لذة عقلية وانما احترفها اداة للمنفعة ففرد لغتها الى مدارك الناس .

خرج - بحكم تجربته - على فلسفة العقليين والحدسيين في القول بالافكار الاولى . الخالصة المعاني الفطرية . وقال : كل معرفة عقلية تكتسب من الخبرة الحسية وكان في هذا مفتاحا جون لوك ودافيد هيوم . وقال - ايضا - ان الاعمال العقلية مجرد حركات آلية مردها الى تداعى المعاني وتربطها وغلامل في نزعت التجريبية فأخضع المعاني العقلية والمالية لتأهيج الدراسات العلمية التجريبية كالاخلاق والآداب والاقتصاد السياسى والقانون . ورد كل معرفة عقلية ... يقال انها فطرية اولية - الى الاستقراء التجريبي . قال ابو عبد الرحمن :

لست ارى صحة هذا الرأي لأن للروح اسرافتها كما ان العمل ملذة ذات وجود بالقوة لم تنهأ اعمالها الموجودة بالفعل الا وفق مبادئ فطرته اوله اودعها من خلق هذه الملكة . وهذا مبنى من ايماننا بأن العمل خلق الله . ومن فيلسوف ملحد .

نحمد الله ان شيخنا الامام العبرى ابا محمد بن حزم قد برهن على هذه المبادئ في مقدمة كتابه الفصل قبل ان بولد ديكاوت وكانت . وحسب بعض من كانت ثقافتهم غربية محضه ان مل رائد في هدم المنطق الارسطى لاسيما القياس المنطقي . وعذرهم انهم لم يقرأوا الرد على المناطقة للامام شيخ الاسلام ابن تيمية .

وجون ستيوارت مل يوجب ان يكون الانسان حرا في وجدانه وذوقه وفكره والتعبير عن رأيه . كما انه حر في تصرفه وان كان هذا التصرف عن شهوة وعاطفة . وان فلسفة الحريات التي تبلورت في اوربا اثرت تأثيرا مباشرا في نظام الحكومات والبرلمانات والمجالس الانتخابية واتخاذ الصحافة منهجا للنقد وكانت ذات اثر في قوانينهم الوضعية في جميع الاحكام التي يبنونها على التراضي . وهذه الفلسفات مهدت للدعارة والسفور والانحلال في اوربا وجاء قاسم امين صاحب دعوة تحرير المرأة ونفخ في بوق مل صاحب دعوة استعباد النساء ولا ريب ان هذه الفلبيقات افادت في ارتفاع حاسة الذوق الخلقية المبنية على مراعاة مشاعر الآخرين . وانك لترى الاوربي يمشي مترفقا على اطراف قدميه اذا دخل عرضا سينما وانته ليحني ظهره ورأسه اذا مر بالناشة لانه ليس من حرية ان ينغص متعة الآخرين . وانا لنرجع بعض محاسن الاخلاق في الغرب الى جوانب الحرية المشروعة التي استعملوها .

ونرجع مساوئهم وفادهم الى تخطي الحجز المشروعة وقد تفرع عن فلسفة الحرية مذاهب في الآداب النظرية وفي السلوك . وما يسمى بالتمرد والرفض او التجاوز والتخطي عند الشباب من شعراء المقاومة من عرب بعثيين اوشيوعيين اودروز انما تولد عن فلسفة كارل ماركس الدامية وعن فلسفات الحرية . ويلاحظ ان مل داعية للاستعمار - وان لم يرد ذلك - لان المستعمر الغاشم يمتص خيرات الشعوب ويتحكم في مصيرها ويفسد اخلاقها بحجة حمايتها من نفسها . والتقدم بها الى الحضارة .

قال ابو عبد الرحمن :

في هذه الفلسفة جوانب من الخير والمفكر المسلم يجد فيها التقاء في بعض النتائج ولكن الخلاف اعنى للاختلاف في المقاصد اولا ثم الاختلاف في التأصيل ثانيا . ونحن نقصد فلسفته من تسعة وجوه على سبيل الاختصار :

١ - الوجه الاول : ان الحرية ليست قيمة منطقية او خلقية او جمالية في ذاتها ، وليست برهانا يستدل به وليست ذات معطى يبرهن به مالم تستند الى القيم والبراهين . فلو قال لك احدهم : انا حر في فعل كذا . لقلت : ما برهانك على انك حر ؟ لان الحرية ليست برهانا في ذاتها . ولو قال لك احدهم : لا يمكن ان يكون زيد حاضرا او غائبا في آن واحد لما طالبت بالبرهان لان الثالث المرفوع حتمية فكرية لذاتها . لهذا نقول : ان الحرية ليست خيرا لذاتها وليست صوابا لذاتها ، وليست شرا او باطلا وتكون شرا وباطلا اذا

كانت الحجز خيرا وصوابا فالحرية يشرع لها ولكنها هي لا تشرع للناس لخلوها من المعطيات الذاتية .

فعلى مفلسى الحريات - بعد هذا - ان يدركوا خداع هذه الهالة التى يحيطون بها كلمة الحرية وكأنها احدى القيم الثلاث التى يصاغ منها البراهين والمسوغات . انك قبل ان تقول انا حر فى فعل كذا يجب أن تثبت قبل ذلك بأنك محق وأن فعلك صواب . وقبل ان تقول انا حر فى بيت هذا الرأي والدعوة اليه يجب ان تثبت بأن رأيك حق . اننا لانطلب شيئا باسم الحرية وانما نطلب الشيء باسم الحق ، ثم نطالب بحرية الحق . لان الحرية ليست ذاتا معطى لذاتها .

٢ - الوجه الثانى : ان مفلسى الحريات يتكلمون عن الحرية وكأنها من حق الفرد يشرعها لنفسه ونحن نقول هنا : ليعلموا ان الحرية فى اطلاقها او فى كیفيتها او فى تحديد كميتها ليست من حق الفرد لشيء واحد هو : أن الانسان لم يولد حرا وليس بحريته أن يموت أو لا يموت وليس بحريته ان يكون اقدر القادرين واعلم العالمين واحكم الحاكمين بل الانسان يولد ضعيف العلم والقدرة ثم يموت محدود القدرة والعلم مهمل بلغت قدراته وحكمته وعلمه . ولو كان الفرد يملك الحرية لكان عنده من كمال القدرة ما يملك به كمال الحرية - بحيث يسمح دلالة مستحيل وحتمى من معجمات اللغات .

ولو كان الفرد يملك الحرية لكان المسيطر على مشاعره فيشتهي متى شاء ولا يشتهي متى شاء ولا يغلبيه الضحك او الغضب او الفرح . ان الفرد لم يخلق نفسه ولم يخلق الكون ولم يملك من مقومات الحرية ما يملك به دفع الحتميات فى الكون والفكر والنفس . فهو لا يملك الحرية الا فى حدود استطاعته فى التفكير والتشريع والتصرف . اما التفكير فهو محكوم بقوانين الفكر الثلاثة : المبادئ الاولى وليس بوسع الفرد ان يقول الاستحالة والتناقض والدور والمصادرة وليس له ان يقيس مع الفارق ، او يعمم الحكم على افراد متغايرة او يعايز فى الحكم بين افراد متساوية لان الفكر ليس حرا فى الخروج على قوانينه بحكم انه مفطور عليها محكوم بها .

واما التشريع فليس بحرية الافراد لانه لا حرية الا مع القدرة ، والفرد - ولو عمر الدنيا - غير قادر على علم كامل لامتناه وحكمة لامتناهية بل اظهر معارفه ما خبره عن تجربة وهو غير قادر على تجريب كل شيء ونمة حقائق لا تخضع لتجربة البشر . ان البشر لم يخلقوا الكون فيكونوا احرارا فى التشريع له .

ان الحرية للحق والحق لا ينقاد الا للمقدرة اللامتناهية والعلم اللامتناهي والحكمة اللامتناهية والكمال المطلق والفرد والبشر جميعهم لا يملكون الكمال فى شىء من ذلك بل هم محدودون فى قدراتهم وعلمهم ومواهبهم ان الانسان حرقيا يقدر عليه مما هو مشروع له مما يذعن له العقل بقوانينه من شرع وحس وتجربة واشراقة .

اذن فالحرية ليست من حق الفرد والمجتمع وانما يمنحهم حرية بشرط من منحهم وجودهم بشرط ومواهبهم بشرط ومعارفهم بشرط .

٣ - الوجه الثالث : ان الفرد يملك الحرية المطلقة لو كان الموجود الوحيد فى هذا الكون لا يجد سوى ماسخر له وكان لا يجد البرهان على ان الله موجود وانه اوحى اليها بتكليفات تحدد مسيرتنا وكان لم يوهب عقلا ذا قوانين ثابتة يندره بالخطر فى بعض مشاعره واقواله وافعاله ولكن الثابت حقا عكس ذلك .

ان الكون يضج بموجودات ذات مشاعر وذات حق فى الحياة والسعى والفرد لا يعيش دونها ولا يعيش على حسابها وانما يعيش معها فى موازنة واتزان فهو حر ليتكيف معها ولاحرية له غير ذلك .

وكل دليل نبرهن به على ان الله موجود وان العبد مكلف يعنى : ان العبد حر فى حدود مايقضى به التكليف وجلال العقل - وهو نور الله الفطرى - يابى ان تمرغه الحرية فى الوحل .

ان الموجودات المتغيرة فى هذا الكون تعنى التكيف مع الحياة وفق الناموس الشرعى والكونى وهذا خلاف الحرية .

٤ - الوجه الرابع : ان الحرية التى تفقد شروطها - وهى اكثر من اشتراط مل - تعنى الميوعة والسلبية فآى نظام سياسى او ادارى او اجتماعى يستطيع ان يعيش بفاعليته اذا كان يجمع كل المتناقضات ولاتلتفى اهدافه على غرض واحد ؟ واذا فرض ذلك فهل يعضى المجتمع بأهدافه دون حرية فى الاختيار بين كل المتناقضات مبدأ التصويت او غيره من المسلمات العقلية ؟

ان مل استثنى مصلحة المجتمع ولكن المحجز اكثر مما اشترطه . ان من بيده الاسر سيرى حقا مالا يراه غيره وسبسمع رأي غيره المعارض فلا هو يفتنع ولا غيره يفتنع . فهل شرك الحرية لغير ما يراه حقا ثم يترك تعميم حق يجب ان يحمل عليه الناس لان الحق واجب الطاعة ؟

٥ - الوجه الخامس : أن إطلاق حرية الرأي والتصرف خطل في الفكر بل نقول :
لاتخلو سلطة الحكومة او المجتمع او النظام من أحد امرين :

أحدهما : أن تكون أهدافها عن شهوة وهوى وليس غرضها الحق إغنا غرضها ان يقوم
هذا النظام بحقه وبأطله فمن الخطل مطالبتها بالحرية لانه لا حرية إلا للحق وهي لاتريد
سماعه .

وثانيهما : أن يكون هدفها الحق وهي تسعى إليه حثيثة ولا تفعل شيئا إلا معتقدة
صحته فهي نفسها تفرض الحرية من غير أن تطلب منها ولكن بغير تصور مل لأنها
لا تقول : قولوا ما شئتم وأفعلوا ما شئتم لأن الكثرة ستقع في الخطأ للاختلاف في المواهب
وقوة الإرادة .

وإنما تندب من يمثلها عبقرية ونزاهة وتجرداً لتسمع من كل معترض وتناقشه فان
اقتنعت بمقوليته جعلت له الحرية .. وإن لم تقتنع فواجب عليها أن تخفقه لأنها لو منحت
الحرية لكانت تحكم بغير الحق الذي تعتقده . وقد قلنا لا حرية إلا للحق وليس من
الإنصاف أن نتيح لمفكر الحديث برأي معارض لأوساط العامة المتخلفة في مداركها ونحن
قد ندبنا له من يفوقه عبقرية فبدد حجته وقهره بالبرهان إغنا علينا أن نرقب مناظرة منتخبينا
فنلزمهم بالتجرد والنزاهة ونمنعهم من المغالطة والمرواغة ونحتكم إلى قوانين الفكر وهي قيمة
بدحض المبطل .

٦ - الوجه السادس : أن مل أشرط للحرية أن لا يضر الفرد بمصلحة المجتمع أو
يقصر في واجبه نحوه وهذه نافذة على الحجز والقيود لا تقف عند الغاية التي حددها مل
لأنه عين لهذا الشرط أقل من مقتضياته . إن الفرد الذي يزني في نظام يبيع حرية الطرفين
في تراضيها يسيء إلى مجتمع يريد أن يحافظ على سلامة أعراقه وبسيء إلى مجتمع يخرق
قانونه . وإن مصلحة المجتمع وواجبه على أفراداه أن يسود نظامه وعرفه ومسلماته .

٧ - الوجه السابع : أن الإنسان حر في قول ما يستطيعه وفعل ما يستطيعه . ولكنه
ليس معذوراً في كل هذه الحرية ، إنه غير معذور في قول ما لا ينبغي وفعل ما لا ينبغي
وليست مبرة الإنسان في الحرية وإنما ميزته عندما يعف عما لا ينبغي رغم حريته .

٨ - الوجه الثامن : أن المسوغات التي مورغ بها مل حرية التصرف والتفكير معقولة
جداً . ولكنها تنسحب على الحق الذي لا لبس فيه ، أما إذا ساد ما يعتقد أنه حق وصوت
له أغلب المفكرين الذين تتكافأ مواهبهم وظل باب التصويت مفتوحاً : فلا معنى لحرية

رأي فانه إجماع الأغلبية المتكافئة مواهبهم لأنه لا إبداع ولا جديد وراء الحق .
٩ - من الحق أن يبدي الفرد ما يريد أو يعتقد بحرية كاملة لمن يكافئه في التفكير أو يزيد عليه ولكن ليس من حقه أن يختار ما يريد لأن شذوذه عن أغلبية تكافئه أقرب إلى الباطل ومبدأ الكثرة في التصويت قانون سنته فلسفة الحريات .
أما الحق الذي يبيح للمسلم التفرد به وإن خالفه الناس فلم يكن وليد تفكيره قط وإنما هو حقيقة جاهزة من نص شرعي آمن تفكيره بصدق قائله .

هذه هي الوجوه التي تنقد بها فلسفة مل في الحرية وهو نقد جاء على أصول القوم وتصوراتهم . أما الحرية التي تؤمن بها ونبرهن عليها فهي الحرية التي نترحها في رحاب الفكر الاسلامي فان من أعظم العوامل لضلال الفكر البشري : أن بعض المفكرين لا يستكملون نتائج المسلمات الفكرية التي يؤمنون بها فيضربون مسائل الفكر بعضها ببعض ويستأنفون التفكير في معقولية فكرة* كانت نتيجة لقاعدة عقلية مسلمة وإليك البيان :

ترى بعض المؤمنين يؤمن بأن الله موجود وله الكمال المطلق في صدقه وعدله وحكمته وقدرته .. إلخ ، ويؤمن بأن محمداً ﷺ رسول صادق معصوم في تبليغه عن ربه ويؤمن بأن تعدد الزوجات شرع الله ، لأن النص به صحيح الدلالة والثبوت فالنتيجة أن خبر الصادق المعصوم معقول لأنه عن الله الكامل في علمه وحكمته . ولكنه يستأنف الدليل العقلي على عدالة ومعقولية هذا التشريع وبشر التكويك والشبه . فهذا هو التناقض كيف تؤمن بصدق من يبلغ عن الله ذي الكمال المطلق ثم تتكك في معقولية هذا الخبر ؟ إن استئناف التفكير في معقولية تعدد الزوجات تناقض لأن عقلك آمن بأن الله لا يقول إلا الحق والعدل والحكمة فلما جاءك الحق والعدل والحكمة تتكك فيهن . ثم إن استئناف التفكير ضياع من ناحية ثانية لأنك لا تبرهن إلا عند الحاجة ولا حاجة ، ثم إن دور المفكر أن يفهم ويتلفى ويعلم أن ما يعارض نتائج المسلمات العقلية إنما هو شبهة أو مغالطة أو قصور في الفكر ، ومن هذا المنطق كان تصور المفكر المسلم للحرية ، إن المفكر المسلم اهتدى بعقله إلى أن الله موجود وله الكمال المطلق بأدلة عقلية كثيرة كبرهان العلية والعناية وآمن بأدلة عقلية وحسية بأن الكون وما فيه خلق الله وآمن بأدلة حسية وعقلية بأن الله رسلا وأن محمداً ﷺ خاتمهم الناسخ لسرايعهم ، وأنه صادق معصوم أوحى الله إليه بتكليفات للمخلق هي التريعة الإسلامية الغراء .

ومن هذا الوحي نصوص صحيحة الثبوت صريحة الدلالة تقول : إن الخلق عبيد الله وهي عبودية لا نستطيع جحدتها لأن وجودنا منحة من الله ولنا نستطيع الفرار من ملكوت الله ولو طرنا بأجنحة إبليس مدى الدنيا كلها . بل ولدنا على رغمتنا ونموت على رغمتنا ولا نستطيع أن نخلف غيب الله فينا قيد أغلة . فليس لفرد منا أن يبيع نفسه حرية لم يبيعها له ربه وليس له أن يتخذ التراضي في تصرفاته مع الآخرين قانوناً لحرية ما لم يكن رضى الله فوق ذلك . وطلبنا الحرية لا ترعى رضى الله اعتناق من عبودية الله وعقل المفكر المسلم لا يقدر على ذلك لأن كل البراهين حوله تدل على أنه عبد الله والله خالقنا العليم بما يصلحنا لم يجعل عبوديتنا له جبرية تقضي على مواهبنا وإبداعنا . بل منحنا من حرية التصرف ما نقدر به على أداء واجبنا ومنحنا من حرية التفكير ما نقدر به على الاهتمام إلى الحق وجعل لنا من الاختيار في أمور ديننا ما يكفل لنا التضح وتلقي الخبرة وإعداد القوة .

وأعظم حرية في ديننا أن الإنسان ينوي ما شاء لا سلطان لأحد عليه ولكن الويل له إن اعتسف هذا الحق وعمل ما يهدي إليه العقل وأعظم شيء هدى إليه العقل وجود الله وكهاله وصدق شرعه .

وما دام الشرع - بحكم العقل - هو المصدق والعدل والحكمة فليكن مقتضاه هو البرهان الحق والله سبحانه حتم الحرية للحق فقال تعالى : « قل هاتوا برهانكم » وهذا يعني حرية الجدل ولو كان الحق في آراء الناس لكان إيمان كل فرد بما يراه معقولا ولكن جعل الله الحق في الشرع وجعل للعقل حق الفهم والتدبر ولم يجعل له حق الاقتراح والتشريع ، وإذا كان الحق في الشرع فانه لمن يكون نسيبا اعتباريا حسبها يقول الحبانين لأنه بلغة مفهومة .

ووجدت مسائل شرعية في المسائل الفرعية دون الأصول تختلف وجوها ومعاملها وفق لغة العرب ، فهذه يكون الحق فيها اعتباريا اجتهاديا والمفكر المسلم حر في اختيار ما يؤديه إليه اجتهاده إذا كان أهلا للاجتهاد وكان يتحرى مراد الله ، وهذه المسائل الاجتهادية التي لا يتعين فيها الحق بجانب أحد يفتح فيها باب الشورى والترجيح ولم يبدده الأمر بعد الشورى أن يعزم الأمر ويحزمه فيرجع ما يراه بالنظر والترجيح بالأكثرية أو برأى الأنز والأمثل والأعمق ليصون الأمة عن الضياع والفرقة والتشاجر على جزئيات لم يتعين الحق فيها بجانب أحد .

هذه عبوديتنا لله لم تأخذ علينا لحظة واحدة من أمور دنيانا بل إن في سعينا الدنيوي نعبداً لله إذا كان هدفنا الخير للبشرية . ولسنا نرى من مقومات الحضارة الغربية المادية في الاكتشاف والذرة والطب أي مقوم قام على انقاض حقيقة إسلامية وكان التحرر من هذه الحقيقة سلماً للحضارة . لم نر أن الإلحاد سنداً للمعلم . ولم نر أن الإيمان بالدين الصحيح عائق للعلم ومن أبى فعلية المثال ، جعلنا الله هداة مهتدين .



•

أكرية مشكلة الوجود وفننه العصر

الحرية غير تنهادى إليه الأعناق (ما وجد الاختلاف في الرأي) فان غلب رأي بقوة مادية أضحي هذا النمر حياضاً : إما أن ينقع به الأوام ، وإما أن تلفظ فيه الأنفس ، ولا خيار بين الأمرين (وإن تحملت النفوس الصادية الظماً في لحظة ما) .

هذه مشكلة الوجود من فجره إلى غروبه ، وهي فتنة العصر المائلة لا تزال ولن تزال ما ظل الاختلاف موجوداً ، ولا أظن الناس يتفقون إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وليس الطريف أن نلتبس هذه المشكلة ونراها رأي العين ، وإنما الطريف (أو إن شئت فقل الأهم) أن نواجه هذه المشكلة بشجاعة وقوة : أعني شجاعة الفكر بيقظته ودقته وأطراده بحيث لا يقى مع الفارق ، ولا يستدل في غير محل النزاع ولا يحيل بديها ، ولا يتسامح بالمستحيالات ، هذه اشتراطات تقتضيها طبيعة الفكر الفطرية من أول تمييزه ، ولهذا قال ديكارت إن العقل نور فطري .

وقبل أن ندرسها بشجاعة فكرية يجب أن نفهمها بأقسامها وغاياتها ، فالذي بلوته من واقعها المشهود ومن خلال فلسفتها في المذاهب الفكرية المعاصرة أن هناك حريتين : حرية أكثر إطلاقاً ، وحرية مقيدة ، وكلا القسمين فيها الحرية الفولية ، والحرية الفعلية ، فأما الحرية المطلقة فهي الإباحية التي تدعو الإنسان إلى أن يتمتع بأقواله وأعماله وأن ينعم باختياره ، لا يراعي ضوابط الدين ، ولا حيز المبدأ ولا توارث الأعراف ، (غير أن لا يؤدي غيره) وهذه إحدى منازع الفلسفة الوجودية التي دخلتها أوروبا من أوسع أبوابها ، حتى أصبحت العلاقات الجنسية نزوا كنزو البهائم بلا قيود ولا شروط ، شيوعية جنسية لم يحلم بها (مزدك) .

وبلغت حرية الرأي المطلقة أن تعددت الأحزاب والطوائف والفلسفات في البلد الواحد (كل أمة تلعب أختها) فعمت الفوضى واختل النظام .

أما الحرية المقيدة فهي الخروج على مبدأ أو مذهب أو نظام معين قائم للتقيد بغيره . وبلوت من نصوص ديني أن لا حرية في العمل بغير ما رسمته الشريعة . شاهد ذلك حدود الله : من قتل وقطع ، وصلب ، ورجم ، وجلد ، وحبس ، وتغريب لا أستثنى إلا حرية

أهل الكتاب في أديانهم شريطة أن تكون القلبية للإسلام ، وأن يدفعوا الجزية ، وأن يلتزموا الصغار وألا يشوا دعاية لدينهم ، وألا يبدلوا دينهم بغير الإسلام .

أما حرية القول ، فأشهد شهادة ألقى الله بها غدا ، ولا أحول عنها أبداً أن الإسلام لم يستهن بهذا المبدأ ، ولم يتورط فيه .

أما أنه لم يستهن به ، فلأن الله قال « وجادلهم بالتي هي أحسن » ، ولا جدال إذا لم تكن للكلمة حريتها .

وقال سبحانه « وأمرهم شورى بينهم » ، ولا يكون الأمر شورى إلا في أجواء الحرية ، وقال سبحانه « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » ، فطلب البرهان هو الحرية بكل جذورها .

وأما أنه لم يتورط فيها فلأنه لم يرض بعوار الكلام لا له ولا عليه : فمن سب الرسول ﷺ يقتل ، والمُرتد يقتل ، ومن تنقص الدين أو اتهمه فأدنى حد له التعزير ، كذلك المسلمون ليست لهم حرية بأن يسيوا آلهة المشركين . قال تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم) ، وليس لهم أن يفحسوا في جدهم (وجادلهم بالتي هي أحسن) .

وحقي على من يطلع على كلمتي هذه ممن يحمل علي شأننا ، ألا يرضيه مذهبي في الحياة ، أو يرميني بضيق في الأفق ، أو يتعفن في التفكير ، أو يرثاة في الهيكل والمظهر أن يطوي هذه الأمور في جناحه ويحتكم معي إلى حجة العقل وقيوده التي منح إياها فطرة وخلقة ، لأنه الخط المتعاقب فينا (بني غبراء) ولأنه أعدل قسم الله ، فاني في هذه العجالة طارح أمرا يفرضه العقل والواقع ، ولا أخال أن مفكرا مهما كان مذهبه يعارضني فيه ، فأقول :

إن أي مجتمع يدين بفكرة ويؤمن بها يرى - ولا بد - أن غيرها الباطل ، إذ الحق في جهة واحدة ، والمصيب واحد ، فلا تلومه إذا ضبط حرية الرأي في الأفكار المعارضة ، فقد يكون الرأي المعارض متطرفا يقلب المجتمع رأسا على عقب ويراد السماح به ليتغلغل في عقول العامة والخاصة بنتى وسائل الإعلام ، وربما كان مبعثه صيحة عاطفية متسرعة ، وربما فقد (بالبناء للمجهول) فيها حسن النية لاكتساب شهرة شعبية زائفة .

أفيسوغ لأصحاب مبدأ يرون أنه الحق الذي لا حق سواه ، أن يتركوه تعصف به وجهات النظر المختلفة ؟ وإن من يطلب هذا يشح به إذا حصل عليه .

أما أن يراد إبداء الرأي المعارض والمحااجة فيه لا بصورة إعلامية تقسم المجتمع إلى أحزاب وطوائف يلعن بعضها بعضا - ففرض إبداءه لمن يديهم مقاليد الأمور إبداء لا تعلم به العامة والسفهاء ، وفرض شرعا وعقلا الإصغاء إلى الرأي وحجته وانتداب العلماء والمفكرين ليناقدوا الموضوع ويدرسوه ويستفتوا فيه ذوي الاختصاص وأن تقنع جهة المعارضة بحجة منظمة لا عناد فيها ولا تسفط ولا مغالطة ، فإن التمس الحق بالباطل اجتهد - بالبناء للمجهول - غاية الاجتهاد باستفتاء ذوي الرأي والميل مع الحجة اللائحة ، وإذا لم تلح الحجة التمس بجانب الكثرة ، أو بجانب من يفضل بعلمه وورعه وكثرة صوابه .

وإن عدم الإصغاء لمن يبدي معارضة أو يدلي بحجة هو المذموم ، ولقد رأينا عمر بن عبدالعزيز رحمه الله ينتدب للخوارج من يحاجهم ويقنعهم ثم لا يحسم بأذى لمجرد أنهم أبدوا وجهة نظرهم ، أما عدم الأخذ بوجهة النظر المطروحة فليس بشرط في حرية الرأي ، لأنه سمح به ، وليس من اللازم الأخذ به ، إذ لا يعمل إلا بما قامت حجته أو انعقد عليه رأي المؤمنين من العقلاء والعلماء والمختصين .

إن حرية الرأي تكون فوضى تبت في الناس عامتهم وخاصتهم لتكون فتنة ، حرية الرأي أن تسمع الكلمة بتلطف وستر ونية صالحة ، ودعمها بالحجة والتثبت مع الاطمئنان مهما كانت خطورتها ، ثم تطرح للدراسة والاجتهاد .

ونعرف أن مبعث حرية الرأي الإصلاح . فلنعرف بجانب هذا ظاهرة أن الناس ليسوا كلهم على مستوى واحد من العقل والفطنة والحصافة والتقوى وحب الحق والاهتداء إليه . إن مقتضى الأمانة والدين والعقل - وهي مبعث الحرية - أن يخلص الناس لولائهم ، ومعنى هذا الإخلاص المسارة بالنصيحة ، والتخول بالموعظة والصرامة في الحق ، وعدم اللجاجة كما قال شوقي :

لك تصحي ولا عليك جدالي أفة النصيح أن يكون جدالا
أما الحرية في العمل ، فالقاصل فيها أن الحرية لذاتها ليست حقا ولا باطلا ولا خيرا ولا شرا ، وإنما هي قالب لذيتك ، فما كان شرا فالتحرر منه خير ، وما كان خيرا فالتحرر منه شر . جعلنا الله هداة مهتدين .

معادلات الحرية

أمن مفكرون بقيمة الحد الأرسطي في تعريف الحرية فقال « برونيسلاف مالمينوفسكي » أحد علماء الاجتماع : (الحرية هي الأحوال الاجتماعية التي تتيح للإنسان أن يحدد غاياته بالفكر وأن يحققها بالفعل وأن ينال حصيلة تحقيقها) .

وقال « لاسكي » الفيلسوف الإنجليزي : (الحرية هي الأحوال الاجتماعية التي تنعدم فيها القيود التي تقيد قدرة الإنسان على تحقيق سعادته) .

وقال الفوضويون والوجوديون : (الحرية هي انعدام القيود) وقال نقيضهم في التطرف (الحرية هي الانسجام الكامل مع الدولة) . وجاء آخرون رموا بالحد الأرسطي عرض الحائط فبحثوها بحثاً إيديولوجياً ولم يعرفوها ومن هؤلاء « جون ستورث » ، وعندى - وهو قاعدة لكل منهج في البحث - أن التقسيم مرحلة تسبق التعريف والتقسيم في بدايته لا يعطيك التصور ولكنه يسلمك في النهاية إلى صحة التصور بأوضح ملامحه ، وإذن فالحرية حريتان :

انعدام القيود ، والمطالبة بهذا اللون ضرب من جنون الفلسفة البشرية وبالأخص فلسفة الوجوديين لأنه لا يملك الحرية من القيود إلا من خلق القيد ، والوجود البشري مكبل بالقيود في عقله وقرائنه ورغائبه وبقائه ومحيطه الزماني والمكاني .

والقسم الثاني الحرية المقيدة ، وهي انعدام بعض القيود . والحرية المقيدة حريتان حرية مقيدة توصف بالحق والصواب ، وحرية توصف بالخطأ والظلم ، ومن هذا التقسيم الأخير يجب أن يعلم المتنادون بالحرية أن الحرية لا قيمة لها بذاتها وإنما قيمتها في مضمونها فالتحرر من الخير شر ، والتحرر من الشر خير .

ولسنا في مجال تحديد الأشياء التي توصف بأنها خير أو شر فكل مسألة في الوجود لم يفرغ منها منطق البشر ، وحسبنا في هذه العجالة أن نسير إلى إيديولوجية الحرية مع تباين المنطق والفلسفات والمبادئ فنقول : كل شعب - سواء أكان مسلماً أم شيعياً أم مسيحياً وثنياً - ... إلخ - يرغب الحرية من المحجز التي تهبط مبادئه ويحد هذه المحجز في ثلاث قسم من الطغيان وهي :

طغيان الدولة الذي يهيض الحرية السياسية ، وطغيان الثروة الذي يهيض الحرية الاقتصادية ، وطغيان العرف والمادة الذي يهيض الحرية الاجتماعية ، والمصلح الايديولوجي يضع في برنامج إصلاحه هذه الفروض والتحليلات :

١ - مدى الفساد في هذه الحجز - من الناحية المثالية .

٢ - مدى الفساد في هذه الحجز - من الناحية الواقعية .

٣ - البديل الصحيح ويكون وفق درجات هكذا : (البديل الصحيح كذا) (فان لم يحصل هذا فليكن كذا .. إلخ) .

٤ - ثم التوضيحية لإحلال كل بديل صحيح .

٥ - معادلة رياضية تقبل أنصاف الحلول بين الواقع السيئ وبين البديل الصحيح - مع تمن التوضيحية - . وهذه قاعدة جيدة في تفكير علماء المسلمين يسمونها (درء المفاسد بالمصالح) .

ومن أجرى هذه المعادلة وقارنتها بواقع العالم فسيرى أن المتاليات لم تتحقق في أي رقعة من الأرض وإنما هو الرضى بأبدع ما في الإمكان .



عبيد الله

الناس كلهم - من أولهم إلى آخرهم عبيد الله رغبا عنهم - ولكن هؤلاء الناس على قسمين :

١ - عبيد الله طاعة ومحبة وتقرباً وعملاً واعتقاداً ، فهم عبيد الله اضطراراً واختياراً ، فأما الاضطرار فهو أنهم محكومون بسلطان الله الكوني أي بيد الله أرزاقهم وأجالهم وحفظهم وصحتهم ومرضهم ، وهذا ما يسمى (عبودية الربوبية) ، وأما الاختيار فهو أنهم محكومون بسلطان الله الشرعي ، ويدهم وبحريتهم أن يعصوا شرع ربهم ولا يطيعوه . ولكنهم عبيد شرع الله ينقادون له محبة لله ، وخوفاً منه وثقة فيه جل جلاله . وهذا يسمى (عبودية الطاعة أو عبودية الألوهية) .

وهؤلاء شرفهم الله بإضافتهم إليه : يا عبادي ، وعباد الرحمن ، عبيد الله .. عبيدنا .
٢ - عبيد الله قهراً وإذلالاً ، وهم الكفار ، إنهم عبيد الله لأنهم محكومون بسلطان الله الكوني ، وليسوا عبيد الله شرعاً ، لأنهم عاصون له . وإضافتهم إلى لفظ الجلالة ليست إضافة تشريف بل إضافة ملك .. نقول عبيد الله . كما نقول ناقة الله .

ودعاة التمرد ، والرفض ، والنسجاء ، والتحدي ، - الذين أقاموا فلسفة غربية هبته المنزع ثم كان لهم فلول في المقلدين العرب من رواد الأدب العربي الحديث ، هؤلاء أحرار بصفة أنهم فسقوا عن أمر ربهم الشرعي ، ولكنهم عبيد الإذلال والقهر .

أي عبيد الله كونا محكومون في حركاتهم ومكاناتهم بعلم الله وإرادته وقدرته ... إلخ .
أما عبيد الله شرعاً فقد رحمهم ربهم بأن جعل تكليفهم مرهوناً بقدرتهم واستطاعتهم وجعل أجرهم على قدر نصيبهم .



حُرية الإرادة

يروى عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه قال : « القدر سر الله فلا تكشفه » . ١ هـ .

وإذا صح أن القدر سر الله فبالبداهة نعرف أننا لن نستطيع كشفه لو أردنا . وكلمة علي هذه - إن صححت عنه - لا تلزمنا لأنها اجتهد منه - رضي الله عنه - ولا حجة في قول أحد دون الله ورسوله فإن وجدنا نصاً صحيحاً استتبطت منه هذه الكلمة أنقذنا لها . وعلى أي حال فهي كلمة اجتهد أريد بها منع الناس من الخوض في القضاء والقدر الذي يدد فكر المسلمين ردحاً من الزمن .

والمفكر المسلم اليوم يرى أن خوضه في هذه المسائل من باب جهاد القلم المقدس لأنه مدفوع على رغمه لكثرة الحيرة ونردها على الشفاء !.

ولو أردنا أن نكون بمعزل عن هذا الضرب من الحديث لما استطعنا فالأدب الحديث اليوم مفعم بهذه الأسواك ، والأدب الحديث هو زاد شباب هذا الجيل في الأغلب والأعم فمدرسة السياب وشعر الشبيبة في العراق لون من الجبرية المتشائمة التعيسة تغذي جبريتها بحيرة المهاجر الأمريكية وما سبقتها من فلتات حائرة في ديوان الشعر العربي ، وقد انقلبت هذه الجبرية الكسولة إلى علمانية بغیضة في شعر المقاومة وفي شعر من يسمون بأهل الرفض والتخطي والتحدي ، وهذه المدرسة زيفت حقيقة الإنسان فأظهرته أكبر من حجمه وكأنه الحاكم بأمره في هذا الوجود !!

وتنزع بين هذين الطرفين الذميين أصحاب اللذة الخيامية وجماعة النواح والهستيريا واثرومانسية وذلك بانتهاب اللذة مسارقة للأقدار أو الجنوح إلى أحلام مريضة تعني الفرار عن الأقدار أو أن شئت فقل : تعني الانتحار الفكري !! .

فما بال هؤلاء - هداهم الله - على هذه المنعرجات والبنيات ؟!

إنهم يؤمنون بأن البشر مسيرون لا مخيرون ، وهذا نجده بلفه المنطق في أبحاثهم وبلغه الأدب في روايتهم ومنتحلاتهم .

أو يؤمنون بأن البشر قاهرون مسيطرون بخيرون وهذا لم يكتبوه بلغة المنطق قط
وفضلهم الله بـمِيزة الحياء فاستحيوا من الفكر أن يسألوه كلمة في هذا المجال وإنما كتبوا بلغة
الأدب والعاطفة والخيال كتبوا تحديات تشبه بدلال الاطفال وتمردهم . إنهم الآبقون عن
شرع الله المطوقون بقضائه !.

ولا أزعج لنفسي أن الكتابة في هذا الباب تستوفى في مقالة أو عجالة لأن مسألة
القضاء والقدر قسم أكبر في فكرنا وتاريخنا وأعرف مؤلفات خاصة بهذا الباب لقدماء
ومحدثين شريين وغربيين .

ولكن حسبي ثم أن أضع بعض المعالم ليتهدي بها السيارة في مجاهل هياء . فأول
ما تجب ملاحظته :

أن البشر عبيد الله محكومون بقضاء الله ليس لهم حرية مطلقة في الخروج عن قضاء
الله الكوني وكل فعل يصدر منهم - إن خيراً أو شراً - فهو بقضاء الله الكوني .
وثاني ما تجب ملاحظته :

أن قضاء الله الكوني على قسمين :

قضاء كوني يتعلق بفعل الله وينسب إليه .

وقضاء كوني يتعلق بعلم الله ولا تلازم بين الفعل والعلم فقد يفعل المرء ما لا يعلم وقد

يعلم ما لم يفعل وفعل الله كله بعلم .

وثالث ما تجب ملاحظته :

أن الله يعلم أن أبا جهل سيعمل عمل أهل النار ويدخلها ولكن عمل أبي جهل

ماذا تسميه فعل الله أم فعل أبي جهل ؟.

لقد تخرج جماعة من أهل السلف فقالوا :

لا ينسب فعل الشر إلى الله تأدياً مع الله .

قال أبو عبد الرحمن :

نحن ننظر إلى فعل أبي جهل من عدة زوايا فنقول :

الزاوية الأولى : أن فعل أبي جهل تكوين من الله وفق قضاء الله العلمي .

الزاوية الثانية : أن فعل أبي جهل تكوين من الله وفق قضائه الفعلي من ناحية أن

وجود أبي جهل فعل الله والله خالق الخلق وما فعلوا .

والزاوية الثالثة : أن فعل أبي جهل فعل أبي جهل نفسه لأن الله لم يكرهه على فعل الشر وإنما علم أنه سيفعل فعل أهل الشر .

ولا تناقض بين قولنا : إن فعل أبي جهل فعل الله وفعل أبي جهل نفسه في أن واحد !!.

لأن فعل أبي جهل للشر فعل له بالمطابقة ، وهو فعل الله بالتضمن لأن أسباب أبي جهل في فعل الشر أسباب خلقها الله فهو يبطش بيده التي خلقها الله ويفسق بجوارحه التي خلقها الله .

ورابع ما يجب ملاحظته :

أن حرية أبي جهل في فعل الشر خروج عن إرادة الله الشرعية ، ولكنها ليست خروجاً على إرادة الله الكونية الفعلية وليس ذلك من ناحية أن أبا جهل فعل ما أراد الله كوناً بل من ناحية أن الله لو أراد فعل الخير من أبي جهل لفعل أبو جهل الخير على رغبته .

وخامس ما يجب ملاحظته :

أنا حين نفي فعل الله لشر أبي جهل فعلاً مطابقاً لا نكون بذلك نزعاً بأن أفعال البشر ليست من خلق الله لأمرين :

أولهما : أن بعض أفعال البشر التي خلقها الله كانت من خلقه لأنها تمت بأسباب خلقها الله فيكون فعلاً لله بالتضمن .

وثانيهما : أن الفعل المنسوب إلى أبي جهل نسب إليه بقدر ما أعطاه الله من حرية كونية في اختياره ما يشاء من الخير والشر فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، فالخير أو الشر فعل العبد لأنه المباشر له وهو فعل الله لأن الله أعطاه الحرية التي يتخير بها أي الطريقتين ومنحه الأسباب التي يتوصل بها إلى أي الهدفين .

وسادس ما يجب ملاحظته :

أن القاعدة العملية من مسألة القضاء والقدر هي التكليف ، كيف يعاقب الله الناس على ذنوب تتعلق بعلم الله وإرادته وقدرته وفعله ؟؟؟

قال أبو عبد الرحمن :

الأمر الأول أن كل شيء يعلم الله ولكن علم الله ليس هو فعله .

فعلمي بأن زيدا سيقتل في المعركة - لعل وأسباب تعطي نتائجها غالبا - لا يعني أنني قتلت زيدا والله المثل الأعلى !!

والأمر الثاني : أن الله لم يعاقب العصاة بذنوبهم إلا وفق ما أعطاهم من حرية يستطيعون بها اختيار فعل الخير ولهذا كان التكليف وفق المقدرة والاستطاعة .

والأمر الثالث : أن فعل العاصي للشر وفق علم الله ولكنه ليس فعلا لله مباشرة لأن علم الله لا يعني فعله ، وليس هو وفق قدرة الله لأنه لا خيار مع قدرة الله ، وإنما كان من قدرة الله لأجل أن الله أعطى أبا جهل القدرة على فعل ما خير فيه ، وليس هو من إرادة الله الكونية لأن الله لو أراد كونا فعل الشر من زيد لما منحه الحرية والخيار .
وسابع ما تجب ملاحظته :

أن هناك حالات مستثنيات فالله يفضل الكافر وذلك عقوبة على إصراره ويهدي المؤمن جزاء له على إيمانه .



مع القصص

توطئة

منذ نشر « القصيمي » كتابه « العالم ليس عقلا » يبرهن فيه على أن إلهه المادة العمياء ثم اتبعه بخطاب مفتوح إلى المادة نشره في كتابه « كبرياء التاريخ في مآزق » ثم أخذ يهدم أدلة الواجب الوجود بمقدمة كتابه « هذا الكون ما ضميره » ويقول : إن هذه الأدلة وليدة التلقين والتقليد ، وهي لفظة إلحادية وردت في شعر أبي العلاء المعري :

في كل أمرك تقليد رضيت به حتى مقالك : ربي واحد أحد
منذ بدأ القصيمي يتابع نشر حقايقه :

أخذ شعوري يتكاثر بخطورة الأمر ، وأن عليّ واجبا دفاعيا مقدسا بقلمى وفكري ،
لأنني شديد الإيمان بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزومات ميتة جاهلية » أو كما قال ، ورغم
أنف أبي رية .

قال أبو عبد الرحمن : وإنا بعون الله غازون جحفل الإلحاد في مجتمعه ، وإنا بعون
واهب العلم حازموهم بأقلام السمسمة !!

أما الشعور بخطورة الأمر فله دوافع هي :

أولا : أن القصيمي خاض في موضوع تتكافأ أدلته عند قاصري النظر بين قاتل الله
موجود وقاتل الله غير موجود ، فأخذ ينصر الحق الإلحادي الأخير بمقتطفات سريعة من
جدل الملاحدة والشكالك الغربيين إلا أنه لم يفتق فتقهم في عويصات الماكل والمسائل ،
فهو غير أصيل في فكره ويورد دليل غيره ولا ينقض مقابله من دليل يكافؤه على أقل
تقدير « فهو غير محقق أيضا » .

فمن هاتين الناحيتين علينا واجب فرضته أمانة العلم والنقل .

ثانيا : أن قراء القصيمي والمعجبين به ليسوا علما في الشريعة المحمدية فهم يجهلون
حقيقة الدين إلا أنهم يعرفون الشبه المفتراة عليه ، التشبه فحسب .

فلا لوم عليهم إذا أعجبهم أدلة غير القصيمي التي سرقها القصيمي ! لأنهم لم
يحيطوا بعد علما بالأدلة التي هي أكبر مكافأة ، وأشد أسرا ، وأنهض برهانا ، لم يحيطوا بها

لأنها واردة في مصادر الشريعة وفي كتب عبقرى الإسلام الكبير أبي العباس ابن تيمية ، وهم الله حبيبهم يحقرون الدين في مصادره وموارده وإنا متأسدوهم باسم طلب الحقيقة التي لم يحبوها إلا بدعوة أبيهم الروحي - ديكارت - أن يتجردوا من الحق على الدين في استماع حجته ، لأنهم في لحظة الحكم ، وإلا فهم غير متجردين للحق ، جاثرون في الحكم ! أولا ترى : أن الشرك ظلم عظيم ، لأنه جور في الحكم ؟!

قال أبو عبد الرحمن : وجزمنا على أن القصيمي سطا على آراء غيره ، أقرب دليل لنا عليه : أن هذه كتب القصيمي لا ترى فيها ثبنا بالمراجع لا في الحواشي ولا في مسرد خاص فليتوق أي متسرع اتهامنا بالحيف أو الادعاء .

فاذا كان أتباع القصيمي غير علماء في الشريعة ، إلا أن ما يفترى عليها لا يقوتهم ، وأنهم معجبون ببراهين الحادية ، لا يدرون أن في مصادر الشريعة عظمة فكرية عتيقة هي أشد أسرا وأنهمض حجة من براهينهم . إذا كان هذا كله ، فإن علينا واجب التبليغ وما أشد خيانة من يكتمون العلم وقت الحاجة إليه .

ثالثا : أن بلادنا منبع الوحدة الوطنية مقصرة في مجال الدفاع الفكري فهذا الشيعة الحبيث جواد مغنية لما افترى على عقيدة السلف في كتابه « هذه هي الوهابية » ونشره في الأوساط الإسلامية : لم تعن بلادنا بمناقشته بروح علمية معتدلة تتوخى الحق لها أو عليها . لتشره في الأوساط إياها .

أما مجرد منعه من دخول البلاد فهذا لا يكفي .

وعد ما شئت من صحف الإلحاد وقاذورات القصيمي وسائر وأشياعهم .

فلماذا ينشطون في نشر الباطل ، ولا تنشط في الدفاع عن الحق ؟!

وإذا تخلينا نحن عن واجبنا فمن لذلك الواجب ؟ وإننى محمل كل فرد منا أي قصور في دفاعنا الفكري . وليس علينا إلا تجنيد العلماء وتجميعهم وبذل المال بكل سخاء وإتاحة الفرصة لهم ليطلعوا على كل شيء ويؤتوا معطياتهم المنشودة .

إن جماهير الشباب في شرقنا العربي والإسلامي وإن انحرف عن دينه قابل

للاستصلاح ، فلنجد في كسبه إلى حزب الرحمن قبل أن يفترسهم دعاة جهنم !

إن واجبنا في الدفاع الفكري عن الإسلام أكثر وأكثر من واجبنا السياسى وإن كان

كل دينك حقاً واجباً .

إن واقعنا العملي لن يصلح حتى يقوم سلطان لا إله إلا الله وحتى تنبتق حياتنا في كل مجاريها من كلمة لا إله إلا الله ، أن تكون سليمة من مرض النفاق الاجتماعي . واجب عليها أن تكون جدية فإن كان تفثيها كالمالح في الطعام فذلك أحسن حالها . وجهرة مؤلفاتنا ليست من العلم النافع .

عجبا لهذا العجز والانكسار أينحسر تاريخنا العتيق عن نخاذلنا في العلم النظري ونحن لاشيء في الطبيعيات والكشوفات ؟!

إنها خيانة لمواريت الأسلاف لا قينا عقوبتها في التبعية البغيضة وضياح الشخصية . وإن تقليد الضعيف للقوي سنة لله مطردة وإن كان ماضيد عتيدا . رابعا : أن الرجعية التصقت تهمتها بديننا بفعل أبواق الإلحاد فكان عزوف شبابنا إلى كتابات الملحددين . إن دول الإلحاد تنظم حركات النشر والإعلام والمجلات والمؤلفات لتنصر الباطل فلماذا تقصر في الواجب ؟

لماذا نقول ولا نعمل إلا قليلا ؟

والصحافة اليوم وخريجيو كلية الشريعة وطلبة العلم ما هي تضحياتهم ؟ أنا لا أنكر : أن في بلادنا كتابا مجاهدين ، وأسأل الله أن يزيدهم ولكنني مطالبيهم بأمور :

أن يخلصوا النية لله ، ولا تكون تضحياتهم إملاء لرغبات ملطة أو لطمع مادي دون أن تكون طيات جواناتهم لله وحده .

ومطالبهم بتشدان الحق ، وأن لا يسوغوا خطأ أحب الناس إليهم أو أجل الناس خطرا عندهم بنصوص الدين فهذه - لعمر أبي عبد الرحمن - خطة خسف بحق الله بها بني إسرائيل .

ومطالبهم بأن يكونوا متتورين لا يحقرون من العلم شيئا وحذار حذار من تصرفات قميت غلنا ديننا وتشمت بنا عدونا .

أما غير أولئك فقد أذونا بهذر الصحافة ولم يكن العلم النافع مادة صحفنا . وإنها - والله - خسارة أن تضيع عبقريتنا الفكرية في نرجسية أبي نواس والرمزية في الأدب ولوحة ابن الرومي والغرب يسلط عظمتة الفكرية في تجهيل عقائدنا ومبادئنا ونحن مشغولون بالفضول .

إنني لا أحقر من العلم شيئا ولكنني مصارح بأن الذي ينفخه الغرور وليس في دماغه إلا طرائف الأدب ليس أداة في خدمة دينه ووطنه ما لم يصحب ذلك علم غزير ، والعلم هو قيمة الإنسان والأدب يتلى به إذا أحس بكلل في فكره ، وعلى من أدركته حرفة الأدب السلام .

واجب على صحافتنا أن تبتعد عن التوافه وعن التملق .
والشعراء في وسطنا العربي الذين تحفظ قصائدهم الإلحادية كثيرون . وكثيرون من شبابنا الذين استهواهم إلحاد الغرب لا يستطيعون أن ينبسوا بكلمة الكفر ولكنهم شاكون .

لهذا فعلينا واجب تحصين العقيدة أولا وتنوير التائهين الزائغين ثانيا ، ولئن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم . وإن وجود صحفي مسلم غزير العلم من أندر ما تمس الحاجة إليه .

ولقد كانت مباحث الألوهية التي شغلت متكلمي الإسلام هي مسألة الوحدانية وصفاتها ، أما اليوم فبالضرورة تختم البحث في إثبات وجود الله لأن أوروبا كلها وأمريكا والصين زاحفة بمددها وحولها وطولها لإنكار هذه الحقيقة ، ويأبى الله إلا أن يتم توره .



رسالة إلى عبد الله القصيمي

لقد كتبت وأسهب في نقد الحقيقة الأزلية .

ومنذ كتبت كانت الحقيقة الأزلية من سلطات أمتنا - شبابا وشيوخا - بيد أن العامة - دون ذوي الحيوية الفكرية - يعجبون ويظربون لكلمة ثمر أو رفض أو محاكمة ترد على لسان حائر مثلك .

ويعتبرون الخدق الجيد لصياغة الحيرة : ملامح العبقرية والموهبة وإن كانت تلك الصياغة دعوى : تردف الدعوى ولا تلد البرهان .

المطرب والمعجب : أن نغمة الحائرين غير مألوفة ، ولكل جديد لذة .
أما ذوو الحيوية الفكرية من أمتنا فعندهم أكثر من لحن للتمرّد والرفض والتخطي والمحاكمة ومعاقبة القدر ، وربما كانت ألعانهم أعذب .

ولكنهم لم يستوحشوا فإنسوا بهذه الألحان ، بل إنها تزعجهم لأنهم عاينوا الحقيقة فعزفوا على ألحان الرضا والراحة والأفأل والحب والعبودية المطلقة الخالق الحقيقة ، ووجدوا في ذلك البديل الحتمي ؟

وإذا تحدوا - بالبناء للمجهول - بهذه الألحان المبكية ازدادوا طمأنينة ، لأنها لايت بياهم ، ولم تقبلها عقولهم ، وعقولهم ليست بأهينة اللينة .

وإنما يزعجهم أن العازفين عودوا شاعرهم المنوع لهذا النسيج في غفلة من المنطق والذهنية الحادة ، وكانوا كمن يترنح على نهيق الحسير ويغص بسيفونية هائلة باسمته .
هكذا كنت - أيها القصيمي - لا ترى من مجالي الكون الخلافة ما يبهج أو يفرح ، فكأن ما في الكون من شجى لا ينم عن حكمة الله وعدله .

هكذا نرى التخطي : تبصر الحقيقة فنغمض عينيك ، ونلوح لك الشبهة فتضرب بيدك ولك ما أخرجته إن قرة أو جرة .

وما من هدفي - وليس من حاجتي - أن أزرّي بك ، بيد أن نقدي لمنهجك في النفاس ليلة ٩/٢١ - بجأردن متي - سيزري بك ، وذلك ضرورة استهدفتني ولم أستهدفها .

إن تقدي لنهجهك تقويم لما صدعتنا به من كتابات مكررة ، وأقيسة فاسدة ، ودعاوى عريضة ، واستقراءات قاصرة .

رأيتك وسمعتك ليلة ٩/٢١ لا تصدر في نقاشك عن منهج منطقي ، ولو كان لمنطقك أصول لكان نقاشها أيسر وأهون .

وقد تقول : ليس من شرط المفكر أن يتقيد بأصل ، وقد يكون هذا صحيحا لو ضمنت لنا أنك لن تتناقض ، فأعظم أصول المفكر ألا يتناقض .

وإنما يتحاشى المفكرون التناقض بأصولهم الثابتة التي تفضح تناقضهم فيرجعون لتعديل الأصل أو الفرع .

وأكبر دليل على ذلك أنك تحتاجني وتستدل لنفسك بحجج ترى أنها عقلية وكأنك من تلاميذ ديكارت أو زعيم العقلانيين وإن أخجلت تواضعك .

فإذا رددت عليك بحجة العقل صغرت شأن العقل بلغة الحسابيين تارة ، وبلغة الوضعيين تارة ، وبلغة النقيدين تارة .

وهذا خلل وتناقض :

فأما أن تؤمن بالعقل فتحتاج به وتحتكم إليه .

وإما أن لا تؤمن بالعقل فكن كما تريد .. حسابيا ، أو وضعيا .

وإما أن تؤمن ببعض قوى العقل فحدد ذلك والتزمه . أما أن تعطيني ما لا تقبله مني فذلك خلل في منطقك من جانب ، واستهتار بالحقيقة من جانب آخر ، وظلم لضمير إنسان يعذبه قلبه وعقله في طلب الحق من جانب ثالث .

ورأيتك وسمعتك ليلة ٩/٢١ تروغ عن موضوع النقاش ، وتضيع الحقيقة بالنكته والخرية .

ولما تباجحت بإنكار وجود الله رددت عليك بأدلة عقلية فذكرت لك برهان العناية والفائية والكمال ، وذكرت لك حتميات الذهن كالتسببية وقسمة العقل التي لا تتم إلا بتصور الكمال اللا متناهي .

وتحديثك - على مشهد من بعض المثقفين - أن تنقد العلية وقام القسمة ، وهما من حتميات الفكر البشري ، فتساقطت وتحامقت ورددت رد من لا أصل له ولا قاعدة .

فمرة عزفت على نغمتك المألوفة في استجلاب أنصاف المثقفين وهي الشك في عدل الله ورحمته : بأن جعل هذه الحسناء مجدورة الوجه ، وجعل فلانا بائسا .

فقلت : إن نقاشنا في وجود الله وليس في أفعال الله والبحث في عدل الله فرع للبحث عن وجود الله . فعليك أن تدفع أدلتي هذه ، ثم عليك أن تورث البرهان على أن الله - تعالى عما تقول - غير موجود ، ثم تنتقل إن أحببت إلى أفعال الله .

فأتجملت حائراً لأنك لم تأخذ في الحسبان : أن في شباب السعودية - أو شباب العروبة - من يدرك الفروقات الجديدة ، ولا يخدعه التموهية إذ لا تؤمن بغير نفسك .

ولم تخجل إذ بينت للمحاضرين أنك تستدل في غير محل النزاع .

وفي المرة الأخرى أخذت تهذى في إنكار حتميات الفكر فقلت : لا عناية ولا غاية في الكون وضربت مثلاً فقلت : إن قائد السيارة الذي يسير بسرعة شديدة - على وتيرة واحدة - ويصدم الناس لا تسمى سرعته نظاماً ؟

ولقد بينت لك : أن الدقة والنظام والعناية دلالة على أمور كثيرة منها القوة والإحاطة والترتيب ، وأن يكون كل شيء بمقدار ، وأن يكون كل ذلك وفق مراد صاحبه .

فاذا كانت السرعة الشديدة على وتيرة واحدة هدفاً من أهداف السائق فحذقه لذلك دقة ومهارة ونظام .

وبينت لك : أن عناية الله في الكون ليس فيها اصطدام كاصطدام السائق بالمارة ، وقلت لك : لولا عناية الله لمدت البحار فغرق العالم ، أو زادت حرارة الشمس فانصهرت الأرض .

وقلت أنت - في سذاجة - أين العناية في الكون ونحن نرى في الناس بؤساء وسعداء ، فلماذا لا يكون الناس كلهم سعداء ؟

وهذه هي نعمتك الممجوجة إذا زحمتك البرهان لذت بعقد القدر .

فقلت لك : لو سلمنا - جدلاً - بلغت الكافرة ، ونفينا العناية الإلهية من الموضوعات التي تحمل شراً أو حزناً (وحاشا لله من ذلك) لما كان هذا النفي قادحاً في دليل العناية ، لأننا نستدل على قدرة الله ، ولستنا نستدل على عدله .

ووجود نماذج من العناية التي هي فوق قدرة العلم البشري يكفي في الدلالة على قدرة الله وأنه الخالق .

ولو كنت يا عبد الله المحمود - ذا عقل حر مبتكر ، أو لو كنت واعياً لفلسفة الغرب لقلت : إن العناية تدل على أن الله المسيطر على الكون ، ولكنها لا تدل على أنه خالقه لأنه ليس كل مسيطر على شيء خالقاً له .

وحيث لا تطالبك بغير العبودية لمدير الكون ، ونأتي لك بالدليل الآخر على أنه موجد الكون .

ونأتي بدليل التامع المعروف بصياغة أخرى ، فنقول : إن خالق الكون أولى بتدبيره من ناحية العظمة والأحقية .

ولو كان للكون مدير بغير إذن خالقه لفسدت السموات والأرض بنفس الصيغة التي يصاغ بها دليل التامع تماماً تماماً .

ولم ترض الإذعان للحق ، وخانتك الحجة إذ قلت : إن تدبير هذا الكون آلية عمياء ، فقلت لك : أما أنه آلي فلا يخرج من العناية والدقة والنظام .

وكلمة آلي مرادفة لغوية وليست تحفة فكرية .

والحركة الآلية لا تكون كذلك إلا بعناية ، وهي نظامية لأنها موجودة على هذه الهيئة ، وبينت لك : أن نظام الكون ليس أعمى ، لأن نتيجة العمى العثار بغير قصد . أما كون الله فلا يقع فيه إلا مراد الله ، فليس المطر يغمر ناساً من البشر إلا بأذن الله ، وليست الريح تدفن مدينة ما إلا بأذن الله ، فالعناية أن يكون ربنا مع كل تدبير في هذا الكون إن خيراً أو شراً .

وليست العناية أن يكون كل شيء وفق مرادنا .

والله دلنا على عنايته بنن كونية نصبها لنا كطلوع الشمس من مشرقها ، وغروبها من مغربها ، وفق حركات معدودة مضبوطة .

فمن أراد أن ينكر العناية الإلهية فليخرج الشمس من مغربها .

وبإيجاز فاستقريء ما شئت من أحداث الكون وانف عنها عناية الله ، ولكنك لا تستطيع أن تتكرر كل العناية في الكون ، وستجد هذه العناية ولا بد ، ولن تستطيع معها عندت ردها إلى غير الله الذي تؤمن به وتكفر به لأنك تعرف أن العلم وحضارة البشر التي تقدسها لم تسيطر على كون الله حتى لا نجعل الإنسان إلهاً .

ونحن نقول : إن الله غيباً لن يطلع عليه أحداً .

وإن علم البشر وإن عمر الملايين وقفر بالثواني : لن يحيط بملكوت الله ويكفيها من البراهين التحدي . نتحدى العلم أن يجعل كل الكون في متناول الحس البشري .

أما برهان العلية فقد تحايلت في الهروب منه فلما كررت عليك قلت : لا وجود لعلة واحدة كافية مطلقة . فحاولت تذكيرك . وكنت أظن أن ما سأقوله لك معلومات نسبتها :

إن العلة الكافية حتمية ذهنية ، والعلية إحدى قوانين الفكر الثلاثة التي تعصمه من التناقض .

ولو كنت ذا ثقافة فلسفية واعية مستوعبة لنصرت مذهب (هيوم) في مبدأ العلية نصر من يعرف مذهبه ، لأنه أشهر وأعظم من بلع بهذا المبدأ وضعف من دلالاته . ولكنك لم تكن المفكر المبتكر ، ولا المثقف الذي إذا ذكر ذكر .

لقد رثيت لك كثيراً إذ رأيتك تنكر وجود الله وأعظم أدلة دليل العلية ، وأنت لا تحيط بمذهب الفلاسفة في ذلك .

ولو فوجئت بأنك تحيط بما قيل في العلية وتلح على إنكار العلة الكافية لقلت لك : إن عليك ألا تتق بأي احتجاج عقلي بعد ذلك ، لأن العقل لا يعصمه من الضياع إلا قوانين ثلاثة العلية أحدها .

عرفنا ذلك بالفطرة والاستقراء وتختلف الحالة الشاذة عن القاعدة .

وأنت - يا عبدالله الجحود - تتباهى بشبهه لم تكن من ابتكارك ولكنها تلوب بعقول الصبيان ، فتقول : إذا كان الله خالق الخلق فمن خالق الخالق ؟ .

وأنا أقول قولاً قديماً : كيف نعتبر الخالق مخلوقاً في حين أن الخالق اللا مخلوق هو مطلب دليل العلية ، والعلية حتمية فكرية ؟ .

وأقول قولاً جديداً : أيها أسهل على القصيمي : الإيمان بتسلسل في الخلق لا ينتهي وذلك غير متصور ؟ .

أم الإيمان بخالق لا مخلوق تنتهي به سلسلة النصور الخاطيء ، وذلك وفق حتمية فكرية هي العلية وتنام القمة العقلية ؟ .

أيها أسهل على القصيمي : الإيمان بشيء غير متصور ، أم الإيمان بشيء حتمي المتصور ؟ .

إن عقولنا لا تتصور تسلسل الخالقين إلى غير نهاية ، ولكنها تضطر إلى الإيمان بخالق لا أول له . والله هو الأول والآخر .

إن عقولنا المضطرة إلى إثبات رب الكائنات - بدليل العلية - تأبى القول : بأن للمخالق خالفاً . لأن الخالق غير المخلوق ، فلا يقاس به ، ولا يتدرج تحت قاعدته ، بل لله المثل الأعلى من كل شيء .

وأشد الملحددين إخلاصاً للحقيقة إنما يغص بمعضلتين :

إحداهما : تصور خالق لا خالق له .

وأخراهما : إثبات عدل الله ، وأنه لا يناق ما في الكون من الشر والامتنحان ، ونحن ندول هؤلاء : إن عندت عقولكم عن الإيمان بخالق لا خالق له ، فانكم مضطرون إلى الإيمان بأن الكون في سلطة وتدبير خالق واحد ، لأن برهان العلية يدل على أن للخلق خالقا ، ولأن برهان العلية يثبت أن الكون في عناية خالق واحد . فأمثوا معشر الملاحدة بهذا الخالق الواحد سواء أتصورتم أن له بداية ، أم أنه لا بداية له .

المهم أن تؤمنوا بمن بيده الأمر ، وهذا من باب التنزل في الاستدلال . إن تصوركم ألهة متسللة ليس بأقل معضلة في عقولكم من تصور إله هو الأول والآخر .

أما الإيمان أو الشك في عدل الله فلا يناق الإيمان بقدرة الله ، وأنه الخالق ، فعقولكم المضطرة إلى الإيمان بوجود الله وقدرته وهيمنته ستضطر إلى تعليل خلق الشر بالحكمة والعدل دون الظلم والجور . والله الخالق المهيمن جعل خلاصنا من النار (بالأدلة العقلية التي تثبت بها النبوات) مرحونا بكهال الله ، ومن كهال العدل ، فلا بد إذن من الإيمان بذلك .

ثم إننا لم نجد في الكون سراً مقصوداً لذاته . ورأينا مظاهر وبجالي الحبور والرحمة في هذا الكون أكثر من الأسزان ، وأعظم هذه المجالي بعث الأنبياء ، ودفع الله الناس بعضهم ببعض .

فأقنا بعدل الله فوجب أن نلتبس حكمة الله في شرو الكون وأحزانه . وبإيجاز فنحن نثبت وجود الله وقدرته وهيمنته ، وهذا وحده يكفي في إرغام عقولكم على الإيمان سواء أآمنتم بعدل الله أم كفرتم بذلك ؟ . وسواء أرضيتم عن الله أم سخطتم . إنكم لن تعجزوه ، وليس في حاجتكم . والكلية لله وحده .



هكذا كان نقاشنا في الساعتين الأوليين ، ولكن القصيمي اعتاد إفحام أنصاف المثقفين بالروغان تارة ، وبالثهكم والسخرية تارة ، بحيث ينجل المناظر فيعميه الغضب لنفسه عن النظر في الحجة .

وتارة يغنى غناء رومانسياً حزيناً يخلب الناس فيغفلون عن عريه من البراهين . ولقد تحملت سخرية القصيمي وتهكمه ، وضحكت على تنكيته مع من ضحك حتى إذا ظن أنه انتصر قلت له : لا تضع الحقيقة في الفكاهة ، فهذا داء عضال يتذرع به المغالطون والمشاعبون .

وطالما نبهته إلى أن ما يقوله دعوى وليس برهاناً وطالما نبهته إلى أن استدلاله في غير محل النزاع . ولكنه يلج بذلك كله فانتقل إلى سرد أخباره وأحواله ، وأن الدولة الفلانية طردته ، لأن الملك الفلاني أو الرئيس الفلاني وراء ذلك .

ولما تحدث القصيمي في السياسة استربت منه وأكد أن صهيوني مجند . فهو لا يكف عن إطراء الموهبة الإسرائيلية لا من ناحية الدهاء والخبث بل من ناحية الفضيلة والأخلاق .

وإنه ليرى المختث اليهودي أمودجاً لكمال الإنسان . ويعتبر إسرائيل الناحرة في جسم الأمة العربية نملة وديعة . ولقد طالب أحد الحضور بأن يعتبرها عقرباً لا نملة . وفوق هذا بقول : إن وجود إسرائيل ضرورة حتمية لتثقيف أمة العرب الهمجية وتعليمها الفضيلة والكرامة . أي والله .. هكذا يقول القصيمي .

وإن القصيمي ليبيد عداء كثيراً لأمة العرب ومصالح العرب ، فهو لا يعذرهم إذا انتقموا لأنفسهم ولا يسوغ انهزامهم بالظروف المتأمرة في المنطقة ، وإنما يرد ذلك إلى العرب خلقة ونكوننا .

وإنه ليبيد الوقاحة بمنطق معكوس ومكشوف . فيظهر الاستياء على عمل الفداء في أرض عربية ، وهو استياء لم يبدئه أصحاب تلك الأرض وكأن القصيمي ناطق إسرائيل . وإنه لينكر كل ما ينطوي عليه العبور من استكناه للتجربة ، ويتناسى الظروف المعاكسة في المنطقة التي أحدثت رد الفعل في حادثة الدفرسوار ، ولا يعلل بغير شجاعة الإسرائيل وعقله الحضاري ، وجبن المقاتل العربي وتخلف عقليته ؟ .

وأنصح ما سمعت له تسخيفه لاستعمال النفط كسلاح ضد أعداء العرب المناصرين
لإسرائيل ، ويباكي بمبادئ أخلاقية في غير محلها .
وهو يعرف أن العرب أحرار في ممتلكاتهم . وأهون مكافأة للعدو أن تمنع عنه حقاً من
«سوء» أنت . إن الفتى العربي موهبة وطاقته ، ولكن قوى الاستعمار منعتة . ولا تزال - من
المال الذي تبرع فيه موهبته .

وإن الفتى العربي شجاع بأسل مناضل كلفه ربه أن يعدل في الحرب عشرة - كما في
«سوء» الأتقال - وحرم عليه ربه الفرار من الزحف ، ولكن لا مجال للفتوة في هذا العصر ،
لأن مختاراً يهودياً أو امرأة يهودية يحرق المئات وهو على مقعد مكيف ينفث سجنائه ؟
إن القصيمي إذا قال شيئاً صحيحاً من الواقع فإنما يعزف على ظروف العرب السيئة ،
ولكنه يتناسى كل المسوغات للمحظ السيء ، وأهمها الظروف المتأمرة ، والأخلاقية
الاستعمارية .

وإن القصيمي لا يرتاح لأي رد فعل عربي سواء أكان عسكرياً أم كان سياسياً أم
اقتصادياً ، وإنما يطالب العرب بالاستسلام للأمر الواقع إلى أن يلحدوا فيستطيعوا
الغلب على إسرائيل .

هذه أفكار القصيمي ، وهي أفكار ماسونية يهودية ملامنة .
وهو يقتنعها بالتدخل والنصح للعرب ، وأنه لم يحن الوقت لأن يبدي العرب أية
رد فعل .

ويقتنعها بستان صفيق آخر ، فيزعم أن العرب بحاجة إلى مفكر يتحدى ويتخطى
«حسب» عن أغلاط المجتمع ، وإن لم يضع البديل الصحيح .
ونحن نقول : إن التاريخ لم يشهد أن العرب استسلموا حتى في أحلك الظروف ولولا
«ال» التي بقيت لغتهم وعقيدتهم وممتلكاتهم .

وإن كل مبدأ طارئ ، أو عقيدة ملحدة ، أو فكرة ماسونية : لن تعمر طويلاً في أرض
العرب ، وإن عاشت لحظات فإنما تعيش اغتصاباً لمشاعر الجماهير من أمتنا ، والبقاء في
الديار المشاعرة الجماهيرية المؤمنة .

والفكر المنحدي ضرورة للأمة ولم تصلح الحكومات الإسلامية في مختلف العصور
إلا «ل» طلب ضحايا الأفكار الذين لا تأخذهم في الله لومة لائم .

بيد أن الفكر المتحدي الحتمي هو الفكر المؤمن الصالح المخلص للأمة . وهو الفكر الذي يواجه الجبايرة وجها لوجه ، ويهابونه لنصحه وشعبيته ، يلاين ويرفق ولا يصخب ، ولكنه يقول الكلمة المخلصة ، ويكرر ويلح عليها ويصبر لعقابيلها ولو كانت المقصلة . أما الجبان في مواجهة الزعماء ، المشبوه في نواياه فلا يعتبر فكراً متحدياً ، وإن استقطب العامة برومانسته ، وتهالك على السمعة الشعبية الزائفة .

والفكر المتحدي هو الفكر الناضج في ملكته وثقافته ، وأشهد أن القصيمي يتفنن في عرض دعاوى الفلاسفة والعلماء الملحدون من أمثال بنخر وسارتر ، ولكنه لم يفهم حججهم ، ولم يخلق مناهجهم ، كما أنه يجهل الكثير من حجج المؤمنين .

إنك - يا عبدالله الجحود - لم تكتب عن نرجسية أبي نواس ، وموسقة البحتري ، وانطوائية العباس بن الأحنف ، ورومانسية إبراهيم ناجي .. ولم تكتب عن شمم برج إيفل ، وخصاف برجويه ، وخطوط قوس قزح .. ولو كتبت عن هذه المسليات لكان أسلوبك أليق بذلك ، لأنك تغني وتنوح وتسرف في الخيال ، وتتفنن رسم الصورة ، إنك فنان متمرق ، إنك أديب ساخر ساخر .

أما المادة والوجود وحقيقة الأزل وقوانين الفكر وعצל الزمان والتسلسل فأمر تهيب جناحك كأديب . إنها عضل فكرية تكلفك الرصد جمعا وطرحا . وتكلفك الاستيعاب والاحاطة والإيجاز مع الشمول والإيضاح واحترام وجهة نظر غيرك وتفهمها وإحصاء حججها ومناقشتها بفهم وعمق وإنصاف وجبروت في الحكم والتقييم .

هذه شروط الفيلسوف ، وهي دعائم الفكر الخمر المتحدي . وأنت - يا عبدالله - أديب تفهم الفكر باجمال ، ولست فيلسوفا مستوعبا ، ولست موهوبا فطري التفكير .

ولا أنكر أن القصيمي كان مخلصا في إلحاده أول الأمر لشبه عرضت له ، وقد لاقى من ذلك مضايقة ومطاردة ، ولكن تلك المطاردة والتنقل في بلاد تعرض كل وجهات النظر عامل فعال في جعل القصيمي عميلا للمصهيونية ، لأن العرب المسلمين طردوه فحقد عليهم ، ولأنه في حاجة إلى مدد إسرائيل ، ولأنه لا يحس بعاطفة دينية تنفره من اليهود ، ولأنه - خيب الله ظنه - يتوقع أن العقبى لليهود ، ولأنه يراهم مثل الكمال البشري ، وربما أصيب بعملية غسل المخ وهي إحدى وسائل البروتوكولات الماسونية .

فهذه الظروف مع أفكار القصيمي الماسونية ترجع أن القصيمي عميل للصهيونية ،
ويجب أن ترقب حركاته بريية .



وقد جمع القصيمي إلى سيئة احتقار مواهب العرب أجمعين سيئة الغرور بنفسه ، فهو
يعتبر فكره إنجيلا لم تعرفه المجامع ، وإذا ناقشه عربي جاد في طلب الحقيقة قال : إن
العربي سريع في الإجابة من مخزون فكره من تعليقات أبي هريرة والأزهر والعرف والعادة .
ولقد ضقت بهذا الادعاء وقلت له : اعتبر ما أقوله لك حجة عقلية ناقشها وانقدها ،
فالحقيقة مقياسها بذاتها وليس بمن يقول بها ، وإن كثيرا من الأعراف والعادات تكونت
وفق قيم عقلية وخلقية وجمالية .

ولما تباهى في الاحتجاج وزعم أن الناس يضطرون إلى الإله لتستقيم أخلاقهم ، قلت
له : هذا مذهب (كانت) في العقل العملي .

ولما تباهى في الاحتجاج بأن الناس يقعدون للأخلاق حسب منفعتهم ، قلت له : هذا
مذهب (بنتام) و (مل) .

ولقد أحس بمقصدي من هذه الاعتراضات ، فقال : دعنا من المذاهب ونناقش
الفكرة ، وإنما أردت أسربن :

أولها : إشعار القصيمي بأنه لم يأت بجديد ، وأنه سريع الإجابة من مخزون فكره ،
لا من المناسخ وأبي هريرة ، ولكن من كانت وبنام وأعراف الغرب .

وثانيهما : استجراؤه إلى الاستدلال على فكرة بنتام ومل ، ولكن به عرف الفكرة
ويسرحها وبغني بها غناء رومانسيا ولا يعرف البرهان .



إنك - يا أبا محمد - نستغل عامل شيخوختك والظروف التي شهركت في تجريح
مناظرتك والتهكم به فيعف حياء .

وإنك تعطي مناظرِكَ ولا تأخذ منه . وإذا ألح عليك بحجته تخلصت إلى موضوع آخر .

وإنك تستغل الأسلوب الأدبي في تمويه رأيك على طريقة الرمزية ، فإياها العار إن المجد لك تعبير طري يدغدغ وجدان الأديب ، أما الفيلسوف والمفكر فأكبر من أن يخدعه برهان تخيلي أو مغلفاني . وإنك تسرف في الأقيسة والتشبهات الطريفة البديعة في تصورها ، ولكنها ليست في محل النزاع .

وإنك تسرف في عرض الدعوى شرحاً وغطرسة ، ولكنك تشع بالبرهان ، أو تعجز عنه .

وإنك تنظر إلى الحقيقة الأزلية بعنف ، لأنك لا تحترم إلا وجهة نظرك ، فتعمم الحكم والصور متباينة ، ودليل ذلك أنك لا تتذرع بغير قضية القدر والقضاء المحتوم في إنكار وجود الله . مع أن تحوير أفعال الله إنكار لعدله ، وليس دليلاً على جحد وجوده .

إن في الكون من مظاهر الحزن والبؤس والقلق وما يخالف رغائب البشر ما يهبط جناح أي أديب رومانسي حزين ولو عُدَّ عمر إبليس لما استطاع أن يرسم برشته كل لوحات الشر . ولكن في الكون من مظاهر الفرح والعبادة والطمأنينة والخير ما هو أكثر وأكثر ، فإن كنت جاداً في طلب الحقيقة فانظر إلى مجالي الكون - خيرها وشرها - وحينئذ تحفظ توازن الفكر عن الذبذبة .

وإن لدى المؤمنين من البراهين ، وفي المؤمنين من العقلاء الأحرار العتيديين ما لو ضمنتهم إلى شبهك وشبه أقرانك لأنصع لك الحقيقة .

وإنك اليوم لأحوج الناس إلى الديكتاتيك الحبلي . هذه عيوبك - يا أبا محمد - في منهجك خبرتها عن قراءة ومناقشة .

وإنني لأرجو أن تنهج طرق البحث والمجدل الصحيحة لتهتدي ويهدي الله بك إن كنت - كما قلت لي - جاداً في طلب الحقيقة .

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المسلمين .

كتب فيما بين فجر الثلاثاء الموافق ٢٢ رمضان وفجر الخميس الموافق ٢٤ رمضان بجاردن سيتي بالقاهرة المحروسة ١٣٩٤هـ .



كيف رأت كل العقول ؟

بعد كتاب هذه هي الأغلال استقر فكر عبد الله بن علي القصيمي في المجموعة التالية من كتبه :

* الإنسان يعصى لهذا يصنع الحضارات .

* فرعون يكتب سفر الخروج .

* كبرياء التاريخ في مأزق .

* هذا الكون ما ضميره ؟

* أيها العار إن المجد لك .

* العرب ظاهرة صوتية

* العالم ليس عقلا .

* أو : صحراء بلا أبعاد .. عاشق لعار التاريخ .. أيها العقل من رآك . ومدار هذا الغيان على العناصر التالية :

١ - إنكار الحقيقة الأزلية وما غيبه الله عن خلقه .

٢ - مهاجمة الأديان والأنبياء .

٣ - الاستخفاف بالوهبة العربية .

٤ - التحدي للقضايا العربية والإسلامية .

٥ - التغنى بالأم الإنسان وتعاسته والاحتجاج بذلك في فلسفة العناصر الأربعة الآتفة الذكر .

ولى مع هذه الكتب قصة . كنت أنصيدها وأتابعها للتظرف والاستطابة ، وفي ليلة ١٣/١٠/١٩٧٤ م . أهدى المؤلف إلى جملة من كتب بمنزلي في « جاردن سيتي » بالقاهرة المحروسة . ووقع على بعضها بخط يده جملا تدل على اعتزازه بها كتبه من حماقات . كتب على أول صفحة من كتابه (الإنسان يعصى لهذا يصنع الحضارات) هذه الجملة :

« تحية ومحبة لباسم القلب والضمير والوجه والحياة . عابس العالم والعظائم والقراءات والصلوات . للنايظ الخافق الطلعة والرؤية والحركة والأحاسيس والأشواق الحضارية والفنية والانسانية . إنه الأستاذ أبو عبد الرحمن بن عقيل الذي تشتهى أن تراه وتلفاه وتحاوره أكثر من أن تشتهى القراءة له .

تمنيا أن يقرأ فصل :

(شعبي شجاع جدا) .

وفصل : (كيف رأته كل العقول) ١٠٠ ك .

عبد الله القصيمي
١٣/١٠/١٩٧٤ م .

وكتب على أول صفحة من كتابه : (أيها العار، إن المجد لك) هذه الجملة :

« راعب في إثارة الفنان بلا إيمان والمؤمن بلا فن .

المؤمن تلقينا ونعلينا وإرهابا .

والفنان موهبة وحياة .

الصديق الأستاذ أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري .

مؤملا أن يقرأ فصل :

النفط يكتب عن مزايا الأديان .

وفصل : إسرائيل نوقع الكشف عن الموهبة العربية .

وفصل : أريدك شاعرا يعني لأوهامي ١٠٠ ك .

عبد الله القصيمي
١٣/١٠/١٩٧٤ م .

وفي أول صفحة من كتابه (فرعون يكتب سفر الخروج) أعاب بي أن يتغلب إنساني على إيماني . لأن ذلك الايمان جاءني من أقوال أبي هريرة الشبي اختزنها لي الأزهر الشريف .

وكانه أعجب مني بفضل موهبه فوصفني بالفنان المتمزق .

قال أبو عبد الرحمن : ولهذا العواطف أرجو له في شخصه أن يهديه الله للايمان قبل

الغرفة فتكون خاتمة حسنة إن شاء الله ، فإن هذا الرجل الذي ألف « الصراع بين الاسلام والوثنية » ممن يؤسف له على الكفر .

ولقد قرأت كتب القصيمي بعد ذلك بتمعن فلم أجد له فكراً جديداً متحرراً من بصائر أساطين الكفر والالحاد .

وإنما وجدت طراوة الأسلوب - مع ضعف اللغة - والقدرة على المغالطة والاثارة . وما كتبه القصيمي عاجز عن زحزحة الحقيقة ، ولكنه بارع في التخذيل عنها والتعمية دونها .

قال أبو عبد الرحمن : وما كنت أنوى مناقشته بتجرد ومتابعة لولا إحاسي بأمرين : أولهما : تعاطف بعض الناس مع فكره . وثانيهما : اتهامى بأن رفضى لفكره بكتيبي «الصغير» ليلة في جاردن سيتي « رفض يحمل غير مقبول لأن فيه روح التعميم والأحكام المجملّة . وإنما المطلوب متابعة مفصلة .

وهذا أردت التعامل مع كلامه معاملة مخلصه للحق بعرض أنموذج يدل على طريقة القصيمي في التفصيل ، وهذا الأنموذج مناقشة لفصل بعنوان « كيف رأته كل العقول ؟ » من كتابه « الانسان بعصى لهذا يصنع الحضارات » وهو من الفصول التي أوصاني بقراءتها في إهدائه . وهذا الفصل تفلسف في الاجابة على هذا السؤال الذي طرحه القصيمي :

(كيف أمكن أن يتفق الناس على الاقتناع بإله واحد ، أو بنى واحد ، أو برعيم . أو بذهب ، أو بدين واحد ، أو بأعداد هائلة من المعتقدات المتنافرة المتنافية المتنافضة البليدة الممجنة ؟) . ووجه هذا الاستكمال من ناحيتين :

أولاهما : أن الناس المتقنين على هذا الايمان مختلفون جداً في جميع مستوياتهم وفكرهم العقلية والعافية والعلمية والنفسية والأخلاقية والتاريخية والميلادية ، بل وفي أهوانهم وهدومهم ومعالجهم ومواجهاتهم ونجايرهم .

وأخراهما : أنهم سنجوا ما آمنوا به الأخلاق والتفوق والقوة والمجد والتلود مع أن إيمانهم نرفض كل العقول منطقته وترفض كل العيون دماسته وترفض كل الأخلاق والحضارات وحسينته .

قال أبو عبد الرحمن : هذا هو السؤال المشكل الذي طرحه القصيمي ، والآن تعالوا
انظروا كيف فلف الاجابة عليه .
وأنا سأحدد إجابته بالاعداد الحسابة حتى لا تنبه في مجاهر الأساليب الانسانية
المتحذقة .

يجيب القصيمي عن هذا الاستشكال بالتعليلات التالية :

١ - أن الفرد إنما آمن بمقتضى قانون التوافق مع المجتمع ، لأن الفرد محكوم عليه بأن يعيش
مع الآخرين وفي الآخرين وكما يعيش الآخرون .
أى يشاركهم فى إيمانهم ، لأن خروج الفرد عن إيمان المجتمع يشقيه .
ولهذا يؤمن الفرد بما يؤمن به مجتمعه بحثا عن الراحة لا طلبا للصدق .
ولا يعنى هذا الايمان أن الفرد مقتنع بما آمن به أو فاهم له أو مفكر فيه أو متصور له .
وإنما يعنى أنه محكوم عليه التلاؤم مع مجتمعه فى سلوكه وحقائقه وعبادته .
فالحاجة إلى التلاؤم السلوكى فرضت الحاجة إلى التلاؤم الفكرى أو الاعتقادى
أو المذهبى .

ولهذا اضطر الفرد إلى التوفيق بين آرائه وسلوكه .
وسعى هذا : أن يفكر بتفكير الجماعة ، وأن يرى بعيونها ، وأن يفسر بمنطقها .
٢ - من هذا الايمان الحتمى تحت وطأة التوافق مع المجتمع اضطر الفرد أن يمنح إيمانه كل
مزايا التفوق وإن كان غير مفتنع بذلك .
يقول القصيمي : « إن المريح الملائم لك حينئذ والأكثر سترًا لعارك وهوانك وتخفيفًا
من تعذيب أخلاقك لك ومن احتجاجها عليك :
هو أن تذهب تحاول البحث عن أسباب الافتناع بمزايا الطغيان :
بمزايا المذهبية أو الدينية أو القومية أو الوطنية أو الانسانية وأن تجد هذه الأسباب
المقنعة .

إن عارك المحول إلى مذهب أو دين أو نظام يؤمن به قد يكون أقل تعذيبًا لك من
عارك بلا دين أو مذهب . أهـ » .
والبحث عن مزايا الايمان نوع من النفاق المقدس .
وصف هذه القدسية بقوله :

« هل يوجد أحق بالرتاء أو الاعجاب أو الحب من إنسان لا يستطيع أن يقتنع ثم لا يستطيع أولاً يجرؤ أولاً يقول :
إنه غير مقتنع ؟ أهـ » .

إذاً هذا النفاق يعنى إخضاع المنطق للسلوك أو الموقف المفروض ، أى إكراه التفكير على التوافق مع السلوك .

ومن هذا الموقف المفروض استخرج القصيمي قاعدة منطقية هى :
أن المجتمع المتحد ديناً أو مذهبياً لا يؤكد حقيقة فكرية ، بل يؤكد سلوكاً جماعياً محتوماً أو مفروضاً .

واستخرج قضية ثانية . وهى :
أن الفرد لا ينعم بحريته الكاملة فى الوجود .
ومن هذه القضية يصف حرية الفرد بأنها لا تساوى أكثر من حرية أى عضو من أعضاء الجسم فى الجسم .

أى أنها حرية محكومة بضغوط الجسم على العضو .
إن حرية الفرد تعنى حرية الجسم كى لا يتشيخ أو يمرض أو يضعف أو يموت .
وإن توحد المجتمع لا يعنى فهماً موحداً ولا مستوى موحداً أو متقارباً من مستويات الذكاء أو عمق الحساسية أو من مستويات القدرة على الرؤية أو النظافة والمزاهمة والمقاومة .

وإنما هى ضرورة التلاؤم مع المجتمع .
٣ - من الممكن أن يكون توحد المجتمع على الايمان عن طريق التلقين والاتباع للمجتمع .

وإنما قبل الفرد التلقين بقانون الخضوع لسلوك الجماعة .
قال أبو عبد الرحمن : الفصل السدى كتيب القصيمي بعنوان (كيف رآته كل العقول ؟) خمس عشرة صفحة ، ولكن ما لخصته أنفاً هو حصيلة أفكار تلك الصفحات ، وما تركته من الفضول . لأنه إما تكرار جمل بالفاظها ومعانيها ، وإما تكرار لمعاني جملة بالفاظ أخرى ، وهذه هى عادته .

وهناك جمل متناقضة متعلقة سأناقشها بعد نهاية الحديث عن أفكار هذا الفصل .
والأمور الثلاثة التى جعلها القصيمي جواباً للسؤال الذى طرحه تتلخص فى الأمر

الأول ، وهو أن حتمية التوافق مع المجتمع حتمت الايمان بإله واحد أو دين واحد .. إلخ .
قال أبو عبد الرحمن : وإذ تم - بحمد الله - عرض معاني كلام القصيمي بأمانة :
فأتى ملحق بذلك مناقشة آرائه ، وملخص المناقشة في الأمور التالية - محددًا ذلك بالارقام
الحسابية تسهيلا لخدمة الحقيقة وبعداً عن المتهاتات :
١ - الأمر الأول :

أن القصيمي طرح السؤال بصيغة كاذبة فانتجت قضايا كاذبة ، وهذا هو ما يسمى في
المنطق بالمغالطة . ووجه المغالطة هنا أنه قال :
(كيف أمكن أن يتفق الناس الكثيرون جداً المختلفون جداً على الاقتناع بإله
واحد ، أو بنبي واحد .. إلخ . أ هـ) .
قال أبو عبد الرحمن : هذا ليس بصحيح ، لم يؤمن الناس قط بإله واحد ، ولا بنبي
واحد منذ تفرقوا .

بل كانوا مختلفين فمنهم الموحد ، ومنهم الوثني ، ومنهم الملحد .

وهذا واقع تاريخي لا يزال مشهودا ولن يزال .

٢ - الأمر الثاني : أنه قال :

(كيف أمكن أن يتفق الناس الكثيرون جداً المختلفون جداً على الاقتناع بإله واحد
أو بنبي واحد .. إلخ .. أو بأعداد هائلة من المعتقدات ؟) .
قال أبو عبد الرحمن : وهذه مغالطة ثانية .
لم يتفق الناس على الايمان بأعداد هائلة من المعتقدات .
وإنما أمنت كل طائفة بمعتقد ، فكانت النتيجة الاختلاف في المعتقدات ، ولم تكن
النتيجة الاتفاق عليها كما زعم القصيمي .

٣ - الأمر الثالث :

أن القصيمي استغرب اتفاق الناس على الايمان بإله واحد ونبي واحد ودين واحد رغم
اختلافهم وتفاوتهم في جميع مستوياتهم وظروفهم العقلية والثقافية .. إلخ . أ هـ) .
قال أبو عبد الرحمن : هذه مغالطة ثالثة ، لأننا لم نجد حتى هذا اليوم اتفاقا في
العقيدة مع الاختلاف والتفاوت في مستويات العقل والثقافة .
وإنما وجدنا الناس مختلفين متفاوتين في عقائدهم كما وجدناهم مختلفين في مستوياتهم
العقلية والثقافية .

فهذه ثلاث مغالطات متحدية للحس والتاريخ .
وليس العجب في جرأة القصيمي على المغالطة ، وإنما العجب من العقول المستسلمة
التي تتعاطف مع هذره .

٤ - الأمر الرابع :

يرى القصيمي أن هذا الايمان المتفق عليه ترفض كل العقول منطقته ، وترفض كل
العيون دمايته .. إلخ . ا هـ .

قال أبو عبد الرحمن : هذا كلام يحيل العقل تصور معناه ، لأن كل محمل نريد حمل
هذا الكلام عليه نجده مسدوداً .

فنحن لم نجد ديناً أو مذهباً .. إلخ اتفق كل الناس على الايمان به كما بينت ذلك في
مغالطاته الثلاث الأتفة الذكر .

ولو سلمنا جدلاً من باب التزل في الاستدلال :

أن هناك مذهباً أو ديناً اتفق عليه كل الناس : فكيف تتصور قول القصيمي :
« ترفض كل العقول منطقته » .

قال أبو عبد الرحمن : عقول من ؟ .

إن كان المراد عقولاً لكائنات غير بني الانسان فما ثم تناقض يشير استشكال
القصيمي ، ذلك أن عقول الناس آمنت بما لم تؤمن به عقول غير الناس ؟ .

وإن كان المراد أن جميع الناس اتفقوا على الايمان سلوكاً بشيء تتفق عقولهم جميعهم
على الكفر به . أى أنه لا يوجد في الناس من آمن بشيء ما عن قناعة عقلية : فهذا
مكابرة للبيان ودفع للحقيقة بالراح وإفتراء على جميع الناس ، وفي مناقشتي لقانون التلازم
والتوافق مع المجتمع سخرى القناعة العقلية في إيمان المؤمنين ، وسخرى تحدى عظماء المؤمنين
للعرف السائد وكسرتهم لطاغوت المجتمع .

٥ - الأمر الخامس :

أن القصيمي جعل إيمان كل فرد في المجتمع نتيجة لقانون التلازم مع المجتمع .

قال أبو عبد الرحمن : أنا لا أنكر صحة هذه الدعوى كظاهرة تاريخية في الماضي
والحاضر والتأخر لدى بعض الأفراد والمجتمعات .

وإنما أنكر - وينكر معي جميع العقلاء - أن نكون هذه الدعوى هي الظاهرة الوحيدة

في الوجود بحيث نفسر بها إيمان كل فرد على مدار التاريخ .

وهذا الزعم مغالطة رابعة من مغالطات القصيمي .

نعم هناك من آمن بشيء ما ، لأن المجتمع يقرض عليه ذلك .

ولهذا الايمان شواهد من عرب أهل الجاهلية الأولى الذين اشفقوا من البراءة من

(اللات) طلبا للراحة في سلوك مجتمعه .

وهناك من آمن بشيء ما تلقينا وتقليدا ، ولهذا شواهد أيضا من عرب الجاهلية الأولى

الذين قالوا :

« إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون » .

وهناك من آمن بشيء ما على الرغم من مجتمعه يحض تفكيره العقلي ومن هذا

الصنف المصيب في تفكيره ومنهم المخطيء .

وهناك من كفر بشيء ما رغم مجتمعه يحض تفكيره العقلي . ومن هذا الصنف أيضا

المصيب في تفكيره ومنهم المخطيء .

ويكذب دعوى القصيمي في رد كل إيمان في التاريخ إلى قانون التلاؤم مع المجتمع :

أنك تجد القناعة العقلية الصادقة - رغم المجتمع والتلقين والعرف السائد - في جدل

مفكري المؤمنين والملاحدين . وهذا الجدل محفوظ في مؤلفات الفريقين التي قرأ القصيمي

منها جانبا وثقل عليه أن يذكر مصدر استفادته في جميع كتبه ليوهم سذج القراء بأنه أت بما

لم تأت به الأوائل . وأول تجمع للمسلمين في دار « ابن الأرقم » دليل قاطع على أن

الاسلام انتفاضة على طاغوت المجتمع السائد .

سواء أقرأ القصيمي ذلك من تاريخ المسلمين أم من تاريخ خصومهم ، لأن معايير

التوثيق التاريخي براهين علمية تثقل كاهل المغالط إذا كان خصما وأراد أن يتكلم ببرهان .

وقول القصيمي : « لهذا يؤمن الفرد بما يؤمن به مجتمعه بحثا عن الراحة لا طلبا

للمصدق » .

إنما يصدق على أفراد .

أما تعميم هذا القانون على جميع خلق الله من البشر :

فيعنى سلب المثالبية عن جميع الخلق .

ويعنى : أن جميع المؤمنين بدين أو مذهب لم يفكروا بعقولهم .

ويعنى : أن جميع مفكري المؤمنين مستسلمون بعقولهم في سبيل التوافق مع مجتمعه .

وكل هذه دعاوى عريضة لم يأت عليها بشبه برهان .

وتاريخ الفكر البشري على مدار التاريخ يصبق على جميع هذه الدعوى .
ولعلها تأتي مناسبة من مناقشتنا جنون القصيمي فستعرض نماذج من الفكر المؤمن
المتحدي .

٦ - الأمر السادس :

أن المؤمن شيء ما يضاف عليه صفة التفوق والمزية .
قال أبو عبد الرحمن : قد تصح هذه الدعوى كظاهرة ، ولكنها ليست هي الظاهرة
الوحيدة التي تفسر بها دعوى التفوق والمزية في أي دين أو مذهب .
تصح هذه الدعوى :

- إذا كان الايمان وفق التلازم مع المجتمع .

- وكان المؤمن غير مقتنع بعقله .

- وكانت المزية للدين نتيجة الايمان به .

ولا تصح هذه الدعوى :

- إذا كان الايمان نتيجة من نتائج مزية وتفوق الدين والمذهب .

- وكان الايمان بالقلب والعقل معا .

- وكان الايمان بالرغم من العرف السائد .

ان القصيمي نفسه لا يعلم وساوس الصدور ، وأن كل آدمي في الوجود منذ خلق البشر
إلى أن يموتوا لم يوجد بينهم من آمن بشيء ما عن قناعة عقلية ، وأن القصيمي عرف ذلك
بقانون علمي يؤهله لهذه الدعوى الكبرى .

٧ - الأمر السابع :

يرى القصيمي : أن توحد مجتمع في دين أو في مذهب : لا يؤكد حقيقة فكرية ، وإنما
يؤكد سلوكا جماعيا .

قال أبو عبد الرحمن : في اتخاذ هذه الدعوى قضية منطقية زور وتضليل كبير جدا
جاء من تعميم هذه القاعدة على كل مجتمع ، وافترض أن كل مجتمع خلي من مفكرين لهم
موهبة فكرية ، وافترض أن كل دين أو مذهب يتمسك به عوام العامة من الأميين في
المجتمع لا يملك عناصر ومقومات فكرية بحيث يكون التوحد فيه لا يؤكد حقيقة فكرية .

وافترض أن أي مذهب يتوحد فيه المجتمع لا يمنع الأفراد راحة وجدانية ومنفعة

مشهودة . ذلك أن دور الفكر تمحيص الأحق والأنفع والأجمل ، فإذا وجد المجتمع راحة ومنفعة في سلوكه فمعنى ذلك : أن مذهبه يؤكد حقيقة فكرية .

وتعميم هذه القاعدة يعني أن سلوك أي فرد شاذ التفكير يؤكد حقيقة فكرية .
وأن سلوك أمم من الناس - فيها العقلاء والمفكرون - لا يؤكد حقيقة فكرية .
فهل في عكس الحقائق أكثر من هذا ؟

أليس القيصمي يتغنى بأبجاء الدول المتحضرة في الشرق والغرب ، ويتعنى على العرب تخلفهم . ؟

إن هذه الأمم المتحضرة أخذت بمبدأ التصويت والأغلبية .
ووالله ما قام هذا المبدأ إلا على أصول فكرية تعنى :
أن العصمة في آراء الجماعة إلا من كان عنده فضل علم مغيب عن الجماعة .
وأن الزيع في رأي الفرد الشاذ .

فقول القيصمي : إن سلوك الجماعة لا يؤكد حقيقة فكرية ، وما ألزمانه به من أن سلوك الفرد الشاذ يؤكد حقيقة :

إغا هو رجعية وضيق عطن يناقض مبدأ التصويت الذي أخذت به الأمم المتحضرة التي يغنى القيصمي بأبجاءها .

على أن الاسلام - قبل هذه الأمم - عظيم الاحتفاء بهذا المبدأ في مسألتى :
« الثورى » و « الاجماع » .

والصواب : أننا قبل أن نبحث سلوك الجماعة : هل يؤكد حقيقة فكرية أم لا ؟ .

يجب أن نبحث في هذا السلوك عن مدى وجاهته من ناحية البرهان ؟ .

ثم يتضح لنا بعد ذلك : هل يؤكد هذا السلوك حقيقة فكرية أم لا ؟
وأذا أراد القيصمي الحاجة بعقل وتفكير :

فلينظر - على سبيل المثال - قضايا الاسلام التي اتحدت عليها مسيرة المجتمع الاسلامى :

هل تمثل حقيقة فكرية أم لا ؟

وهل المجتمع الاسلامى خلى من المفكرين العقلاء أم لا ؟ .

فان أثبت ببرهان - وأتى له ذلك .

أن المجتمع الاسلامى خلى من فعم المفكرين ، وأن قضايا الاسلام لا تملك مقومات فكرية :

فمن حقه أن يقول :

اتفاق المسلمين يعنى قضية سلوكية لا فكرية .

ولو كان القصيمى مثاليا في فكره يعطي المنهج حقه لقال :

« توحيد المجتمع في دين يعنى قضية سلوكية ، وهذه القضية السلوكية قد تكون ثمرة تفكير أو مشاهدة أو تجربة أو تقليد وتلقين » .

ثم يطرح للحوار - بمنهج سليم - قضايا كل مجتمع لا تؤكد حقيقة أو قناعة فكرية .
وبما أن القصيمى غير مخلص للفكر أصبحت مؤلفاته عويلا وصراخا يتناوح على هامش القضايا الفكرية دون أن يضرب في صميمها .

٨ - الأمر الثامن :

قول القصيمى : إن توحيد المجتمع في دين لا يعنى فهما موحداً ولا مستوى موحداً .. الخ .

قال ابو عبد الرحمن : هذه القضية مغالطة .

كما أن عكس هذه القضية مغالطة أيضا .

والصواب : أن هذا التوحيد قد يعنى فهما موحداً ، وقد لا يعنى . يعنى فهما موحداً إذا أجمع عقلاء ومفكرو المجتمع على قضية سلكتها الجماهير .

أما جبهة العوام التى لا تملك أصول التفكير فلا يحسب حسابها في فهم أو تفكير . وإنما قناعتهم الوجدانية تؤكد الفهم الموحد .

ويعنى فهما موحداً إذا كان ذلك الدين يقهر العقل ببرهانه .

قال أبو عبد الرحمن : وهذا هنا ألمح إلى حقيقة قد أكدتها في كتابي « ديكارت بين الشك واليقين » حول إيمان العوام .

وهذه الحقيقة :

أن الاسلام - عقيدة وتشريعة وسلوكا - جاء على افتراض أنه الحق والخير والجمال .

وأقام هذه الدعوى إيجاباً وسلباً .

فأما الإيجاب فبالبراهين الدامغة .

وأما السلب فبتحدى كل مؤهل للتفكير يعارض حقائقه .
وأكد الاسلام هذا التحدي باستحثاث العقول على التفكير والتدبر .
ولكن يا ترى هل كل فرد من مخلوقات الله يملك الاستجابة لهذا التحدي الفكرى ؟ .
كلا . لأن أغلب الناس من القاصرين في تفكيرهم الذين لا يملكون إلا التفكير في
حياتهم العادية التى عرقوها تجربة ومراسا ووعيا .
فإذا كان الاسلام يدمغ بالبرهان من يكابر في أنه الحق والخير والجمال :
فهل من المتوقع ان يخاطب العامة والجهلاء ويقول لهم :
أنا الحق والخير والجمال ، ولكن لا تؤمنوا بى حتى تقدروا على التفكير فيكون إيمانكم
عن قناعة فكرية ؟ .
أم يقول للناس : من ملك التفكير فها هى براهينى أمامه .
ومن لم يملك التفكير فيجب عليه أن يؤمن بى ، لأنتى ضامن له الخير والحق
والجمال ؟ .
وهل يتوقع من مفكرى المسلمين الذين عاينوا الحق والخير والجمال في دينهم بحسبهم
ووعيتهم وعقولهم :
أن يرفضوا توحيد العامة على هذا السلوك الميارك ويقولوا لهم :
مادمت لم تدركوا بعقولكم قضايا دينكم فسلوككم ضلال ، وهو لا يؤكد حقيقة
فكرية ؟ .
والعامى الجاهل الذي يدين للحق والخير والجمال : يجد في ذلك ما يعرضه عن نعمة
التفكير ، وهو الوعى والحساسية والراحة الوجدانية والمنفعة التى يجدها بحسب الظاهر
والباطن .
وإذا كان القصيمي هذه المرة يؤمن بالقوانين الاجتماعية والنفسية إذ يحيلنا إلى قانون
التوافق مع المجتمع : فان لنا الحق أن نجادله بما يعتقد هو أنه حجة .
وتلك الحجة ظاهرة نفسية رأيناها رأي العين في عوام من المسلمين لا يملكون من
عناصر التأمل شيئا ، وإنما تفكيرهم من ممارسة حياتهم اليومية العادية .
لقد عاش هؤلاء الانياخ من العوام حياة شغلف وأكفهم كيبوت النمل من الحرفة ،
وأرجلهم مشقة من الحقى والوجى . رزقهم نهب ، والمصائب تفدحهم في أنفسهم وأهلهم
ومالهم ، وتناوح عليهم الهموم من كل جانب . ومع هذا تجد ابتسامه أحدهم إلى أذنه : لا

يعرفون قلقاً ، ولا عقداً نفسية ، ولا انتحاراً ، فهل وجد القصيمي هذه الظاهرة عند عوام الوثنيين والملحدين ومفكرهم ؟ .

أليسوا يتظلمون من القلق والعقد ويتبارون في الانتحار عند أتفه المصائب ؟ .
إن الدين الصحيح والإيمان الوثيق عوضهم عن التفكير بالراحة والطمأنينة وطهارة الوجدان ، فكان سلوكهم يؤكد حقائق فكرية .

والقصيمي لا يجهل : أن كل المجتمعات لا تخلو من فئات ثلاث :
الفئة الأولى : مفكرون موهوبون مفرغون تفكيرهم للقضايا الفلسفية والغيبية يتكلمون بنطق ومنهج . وهؤلاء القلة .

الفئة الثانية : تملك موهبة التفكير ، ولكنها قصرت ذلك على مجال تخصصها العلمي أو الثقافي .

الفئة الثالثة : وهم الأكثرية - : من العامة والأميين المقصور تفكيرهم على حياتهم العادية الذين لا يحددون قضايا فكرهم بالتأمل بل بالقناعة الحسية والوجدانية المحصورة في تجربة حياتهم اليومية العادية .

إذا كان القصيمي لا يجهل ذلك ، ويدعي مثالية البحث :

فلماذا يضلل شباب العالم ويقول :

دعوا كل دين أو مذهب - بلا استثناء - ، لأن ملوك الجماعة لا يؤكد حقيقة فكرية ؟ .

أليس العدل في البحث والإنصاف في الحجة والمثالية في التفكير :

أن يتصيد تفكير عقلاء المجتمعات ويحاكمه إلى مناهج العلم وأصول التفكير ؟ .

نعم ليس من المفترض أن يقيم القصيمي الحجة على دين الإسلام من واقع سلوك الدراويش ودهماء الصوفية الحمقاء وترهين المنافقين الماكرين .

بل المفترض أن يقيم الحجة - إن قدر - من مناقشة براهين الإسلام ذاته ، ومناقشة براهين القمم الفكرية من علماء الإسلام .

ثم يقاوم بفكره كل ملوك ينحرف عما يعتقد أنه الحق .

٩ - الأمر التاسع : يرى القصيمي : أن توحيد المجتمع الآنف الذكر يؤكد أننا لا بد أن نكون أدوات مخلوقة مسحوقة في الجهاز الكبير الرهيب .. أن نكون بلا حرية مهما كانت

الحريات موجودة ومشروعة ، إن حرية أي إنسان في المجتمع أو أمام إملاء المجتمع لا تساوي أكثر من حرية أي عضو من أعضاء الجسم في الجسم .
إنها حرية قانونية أو افتراضية فقط .

إنها كحرية الجسم في أن لا يشيخ أو يمرض أو يموت . أهـ .
قال أبو عبد الرحمن : في هذا الكلام عجائب وجهل أرعن بالدراسات الفكرية الرائدة في فلسفة الحرية .

وهو كلام عائم لا يحدد قضية معينة .
وبيان ذلك من وجوه :

أولها : أنه ليس في الوجود ولا في تصور العقل أي حرية مطلقة تفوق حرية العضو في الجسم وتكون غير حرية قانونية .

بل إن الحرية من شيء خضوع لشيء آخر .
إن للفرد - في عرف أي مجتمع متحضر - أن يتمتع بكامل حريته شريطة أن لا يؤدي حرية الآخرين وحرية النظام .

وثانيها : أن الحرية المطلقة لا تتصور عقليا إلا من موجود قائم بذاته مستغن عن كل ما في الوجود قادر مهيمن على كل ما في الوجود .

أما الإنسان الذي يبدأ حياته تحت الحضانة ويختتمها في ذل الشيخوخة ويعرف اليوم ما كان يجهل بالأمس :

فأنى له أن يطمع بحرية مطلقة ؟

وأنى لعقولنا أن تتصور له ذلك ؟ .

وحقيق بالقصيمي بعد ذلك أن لا يؤله عقل الإنسان المخلوق وتتهوانه الجاحدة .

وثالثها : أن كلمة حرية ليست تعني الحق والخير والجمال إلا بما تنسب إليه من ذلك .

فالتحرر من الصدق رذيلة ، والتحرر من الكذب فضيلة .

إذن ليس من الخير أن يكون كل فرد حرا مطلقا دون حرية قانونية .

وليس من الشر أن تفرض الحرية القانونية على الأفراد .

إن الحرية للأفراد في الأخذ بالحق والخير والجمال .

وإن الحرية للقانون في كبح جماح الشذاز من الأفراد .

ورابعها : ليست كل المجتمعات بما يجب أن ننمى عليها خلق الحريات الشاذة . فالمجتمع الإسلامي الذي يخلق حرية الفاحشة إنما يبارك العقل والفكر حججه .

والمجتمعات السافلة يرفض العقل حريتها .

يرفض وأدها لحرية العقل والدين والخلق .

١٠ - الأمر العاشر : قول القسيمي : إن التلقين سلاح لا مثيل له من الأسلحة ، وإنه السلاح السري الذي صنع أجماد وانتصارات الأنبياء والزعماء والدعاة الماكرين .

قال أبو عبد الرحمن : أما الأنبياء فكانت براهينهم المعجزات الحسية وضرورات العقل .

وما تسليح نبي قط بالتلقين الضال الموروث في مجتمعه ، وإنما جاءت رسالته لتقويض هذا التلقين .

ثم إن الحق والباطل والجمال والقبح والخير والشر كل ذلك لا يصل إلى الناس إلا بالتلقين .

والعقل والوجدان هما المميز لكل ذلك .

وسنبرهن إن شاء الله - لا سيما من كتاب أيها العار إن المجد لك - على أن القسيمي أعظم أغوذج لمن يأخذ دعواته تلقينا .

وأنه مصاب بعملية غسيل المخ المعقدة من قبل المجتمعات الصهيونية التي يعتبرها القسيمي ثملة وديعة وعبقريّة فذة .

والقسيمي مهما حاول التعميم في مهاجمة الآلهة والأديان والأنبياء والمجتمعات والزعماء : فإنما يريد محادة الله ومحادة دين الإسلام ونبي الإسلام ومجتمع الإسلام وزعماء الإسلام .

ونحن نقول له ولكل مضلل مكابر :

لا تأخذوا الإسلام أو ترفضوه عن تلقين تجدونه في عامة المجتمع من الأميين .

وإنما أمامكم الحوار افتحوه مع براهين الإسلام وتفكير علمائه وعباقرته .

قال أبو عبد الرحمن : أما بنية هذا الفصل الذي كتبه القسيمي بعنوان :

(كيف رأت كل العقول) فهو جمل من الدعوى والتهويل والمكابرة ، فهو يصف

الكتب السماوية بالجبروت والإرهاب وينكت بالوعد والوعيد والجنات والسموات .

ويصف الله - جل جلاله وتقدست أسماؤه - بما لا أستطيع الاستشهاد به .

ولا مجال لنقاش مثل هذا التهويل إلا لو كان ذكر الشبه أو الميوشات التي جعلته يستهجن دين الله .

وربما أتخف القارىء بجمل متحذقة متناقضة غير مفهومة لا بلغة ولا بفكر . خذ
الحال ذلك قوله :

« مهما تحدث الإنسان عن أفكاره الحرة وعن شجاعته فليست شجاعته وحياته إلا تعبيراً
عن خضوعه . أهـ » .

قال أبو عبدالرحمن : أى عقل همدجى أو حضاري يفهم هذا الكلام .
هب أن فرداً عاش في مجتمع الإسلام وادعى أنه مسلم كأبي العلاء المعري ثم أعلن
تخديه لقضايا جوهرية من أصول الدين ونال حرية في ذلك .

فكيف يكون إعلانه لحرية الباطل وشجاعته في ذلك تعبيراً عن خضوعه ؟ .
إنه كلام مستغلق .

وربما كان مفهوماً لو قال : بعض الحريات احتجاج على الخضوع .

ثم يقول : « إن الخضوع أسلوب من أساليب الحرية » .

قال أبو عبدالرحمن : لا أستطيع تصور هذا الكلام إلا بالمقارنة ، فأقول : إن التحرر
من الفضيلة خضوع للرديلة .

وبغير هذا المعنى لا تستطيع فهم هذه الجملة .

ومن الجمل غير المفهومة التي لا تصدر إلا من طرحاء المارستان قوله : « إن خضوع
النهر في جريانه صيغة من صيغ الحرية ، وإن حريره في جريانه صيغة من صيغ
الخضوع » .

قال أبو عبدالرحمن : حقا إن تفرد القصيمي وجبروته الفكري يتألق في مثل هذه
الجمل غير المفهومة . وإليكم تحفة ثانية من جملة :
إنها لقضية مفهومة أو يجب أن تكون مفهومة .
إنها لقضية لا يد أن نظل غير مفهومة .

ولا ينبغي أن تكون مفهومة مهما كانت مفهومة ووجب أن تكون مفهومة ؟ . « أهـ » .
فاسألوا الله له الشفاء العاجل ، واحمدوا الله على السلامة .



قوانين وهمية

سؤال حائر لا بأس به في اقتفاء البرهان ، لأن الله أمرنا بطلب البرهان ، وكان طلبه فطرة في عقولنا التي لا تقتنع بغير العلة الكافية وصاحب « هذا الكون ما ضميمه » شفق تحت جدلا كثيرا ، ولا بأس عليه في أن يكون العالم الشاك ويكون غيره الجاهل المستيقن ولكن المستحيل أن يكون العالم المستيقن . وصحة القسمة العقلية : أن يوجد المؤمن المستيقن أو الملحد المستيقن أو الشاك ، والشاك يعرض ولا يفرض ولا دخل للعلم والجهل ثم : ولا بأس بالشك إذا كان وسيلة لأنه طريق المعرفة ، فلو لا الشك ما حصل اليقين .. ولكننا نرقب الشاك منذ أول انطلاقة . لا من حيث أنه شك ولكن من حيث اختلال منطق . فليكن الشك أول انطلاقة في منطق الإنسان ، ولكن حذار من اختلال هذا المنطق . لأن استحسان الشك التوسلي لا يموغ انتكاس الفهم ونحن لا نحاسب على الشك . ولكننا نحاسب على ما بعد الشك : من سوء في الفهم ، ونقص في التصور ، وعجز في الإدراك ، وحيث في الحكم .

ويرى صاحب هذا الكون ما ضميمه : أن في الإنسان وفي كل شيء قانونين متناقضين « قانون التمرد على الذات » و « قانون : الخضوع للذات » .. وهو بالقانون الأول مدفوع إلى فهم كل شيء ، وإلى محاولة الانتصار على كل شيء .. وقد سمي هذا القانون في موضع آخر « الطبيعة المناضلة » .

أما القانون الثاني فيعني الاستسلام النهائي لما ألفته الذات من المذاهب والعقائد والتقاليد ، فلا مزية لمذهبك على غيره إلا بإلفك له وبحكم علاقة أعصابك به ، لأن الناس يالفون مذاهبهم أكثر جدا مما يالفون أوطانهم وبيوتهم وأزياءهم وجوهرهم وأصدقاءهم ، وهذا الإلف يسمى « قانون التلاؤم » وهو من الأمراض البشرية إلا أنه مفيد وضروري بقدر ما هو ضد الاحتجاج ويسمي هذا الإلف .. في موضع آخر - أوهاما يدخل فيها « رهبة المجهول » و « حتميات القدر وحجز الدين والمبدأ والعرف والتقليد » إلخ .. وكل هذه الأوهام المألوفة تسوغ للإنسان العجز والبلادة ، وتحول بينه وبين تغيير وجوده ووجود ما حوله فبالقانون الثاني يواجه الإنسان وجوده بمنطق ذليل متوحش

وبالمنطلق الأول يتمرد الإنسان على إلفه ويكتشف عيوبه ، ويرى من بعيد مزايا نقيضه الذى لم يوجد أو الموجود عند الآخرين والذين يستجيبون لهذا القانون ينتقلون من طور من يعيش فقط إلى طور من يرى ويعلم ويحكم ويختار .

وإنما العيب فى ضلال الطرق الاستدلالية التى حصل منها قناعتى بمذهبي ثم إلفي له . وقصارى القول : أن مزية المذهب - كل مذهب - فى برهانه وفلسفته والإلف ليس مزية لمذهب دون مذهب ، لأن فى الناس من يألف الباطل بحسب أنه حق ، كما يألف الآخرون الحق الذى تمذهبوا به ومثل هذا التعميم أيضا لا يمكن أن يكون صحيحا لأنه يؤدي إلى « اللأندرية » وهى شبه فرغت منها الفلسفة يوم كان الفكر البشرى طقلا أما قانون التلاؤم فمشهود فى تكوين الإنسان الطبيعى - فى تلاؤمه مع محيطه ليعيش - أما تلاؤم الإنسان مع مذهبه فلا قانون له غير ما عليه فكره وعقله وحسه ورؤيته المباشرة ولنا نقول : إن تلاؤم إنسان مع مذهبه مفيد بقدر ما هو ضار ولا أنه احتياج بقدر ما هو ضد الاحتياج ، وإنما نقول : فائدة الإنسان واحتياجه فى الأخذ بما ينبغي .

وقانون تمرد السلوك على التصور ، وقانون خضوع السلوك للتصور ، أو انبثاقه من التصور أو قانون تمرد الفكر على مألوف النفس وقانون خضوع الفكر لمألوف النفس فالتصحيح للعبارة أول خطوة يجب أن نتطرق منها . وبعد هذا التصحيح اللفظي لهذه العبارة ، فتمة خطأ معنوى فاحش فى اعتبار تمرد الذات على مألوفها أو خضوعها له قانوناً ، لأن القانون يعنى المعيار الضابط للتصرف الذى يلزم عنه نتيجة . وبمجرد التمرد والخضوع لا يكون قانونا للتصرف لأن التمرد والخضوع تصرف فى ذاته وإنما القانون يعنى الأمر الذى تقنع به الذات فى تمردا وخضوعها . وطرق القناعة كثيرة يختلف فيها الناس ، وما يقنع به الناس يسمونه أمراً معقولاً : إما أن تثبت معقوليته برؤية عقلية مباشرة أو بحس أو إلهام أو تقليد أو استحكام عادة . والعاطفة ليست من طرق الاقتناع ، ولكن الشيء الذى يقنع به الإنسان يتحول إلى عاطفة لذا نقول : إن الإنسان يتمرد ويخضع وفق القوانين التى يؤمن بها فتتحول نتائجها إلى عاطفة فى نفسه .

لنا نعتبر التمرد دافعاً لفهم الشيء والانتصار عليه وإنما هو نتيجة للأمر الدافع ، كما أن فهم كل شيء والانتصار على كل شيء ليس تمرداً على مألوف الذات ، وإنما هو الناس التصحيح هذا المألوف إما بتغييره ، أو تثبيته وبإيجاز فإن الإنسان ينتصر على مألوفه أو يخضع له بدافع قانون نتيجة هذا الانتصار أو الخضوع .

بيد أن قانون الخضوع للذات يعني الاستسلام للألوفها وهو الذي نسميه مذهبا - ثم قرر أنه لا مزية لمذهيك على غيره إلا بإلفك له ، وبحكم علاقة أعصابك به ، لأن الناس يألفون مذاهبهم أكثر جدا مما يألفون أوطانهم ... إلخ ... ومثل هذا التعميم لا يمكن أن يكون صحيحا لأن الناس جميعا لا يتلقون مذاهبهم بعواطفهم وأعصابهم ولكنهم يتلقونها بفكرهم فتتحول إلى عواطف وأعصاب وإذن فليست مزية مذهبي على سواه بمجرد إلفي له وتعلقه بأعصابي وإنما مزيته في مقدار نصيبه من البرهان والحجة ولا يعيب مذهبي أن يشتد إلفي له .

ولا مرء أن في الإنسان غرائز متضادة ، فالإنسان يحب ويكره وفيه نوازع للخير ، ونوازع للشر^(١) بيد أن الذي خلق هذا الإنسان وركبه جعل له من عقله وعاطفته ما يحفظ به التوازن بين هذه النوازع ، فإن أَرْضَى أحد النوازع على حساب الآخر بقي في شقاء وقلق .

وإيماننا بهذه النوازع المتناقضة لا يعني تسليمنا بأن الإنسان بين قانوني التمرد على الذات والخضوع لها ، لأن الذات لفظ لغوي يفهم منه الإنسان بكل خصائصه ونوازعه وعقله .. فالتمرد على الذات - على فرض التسليم بصحة هذه العبارة - يعني : « تمرد الذات على ذاتها والخضوع للذات يعني : خضوع الذات لذاتها فالخضوع حاصل في كلا التقسيمين ، وكذلك التمرد حاصل فيهما ... والتعبير السليم : أن يقال : قانون تمرد الذات على معتقداتها وقانون خضوع الذات لمعتقداتها .



(١) وقد جعل الله له من العقل ومن توجيهات السماء التي يوحى بها الله إلى رسله ما يحفظ التوازن بين هذه الغرائز والنوازع ، وهذا التوازن داخل في معنى « الوسطية » التي كانت مقياسا للفضيلة عند الفلاسفة ، وكان من الأمور الممدوحة في ديننا ، فنظرة في تفسير سيد قطب « رحمه الله » لقوله تعالى : وكذلك جعلناكم أمة وسطا ، ونظرة في تطبيق ابن تيمية لهذه الوسطية على المسلمين بين أهل الملل والنحل في كتابه « الجواب الصحيح » يتبين لك مدى حرص الإسلام على حفظ التوازن بين نوازع الذات وغرائزها .

وكل تطرف في الاتجاه يعني الحيف على الفطرة ، وقد وجد المؤمنون القناعة بدينهم لأنهم آمنوا بأن الذات بنوازعها المتناقضة خلق الله وأن الإسلام توجيه الله الذي خلق هذه الذات ، فمن ملك الخلق ملك التوجيه ، لأنه أحق من جانب ، وأعظم من جانب آخر .

لا تمرد إلا بمنطق

هذا الكون حقائق موجودة .

وقبل أن يقبضها الحس البشري تكون حقيقة مجهولة . وكل مجهول له رهبة ، وبعد اكتشاف الحقيقة المجهولة تصبح هذه الرهبة وهمية .
أو تكون صحيحة ، ولكن الإنسان يغالب هذا الكون بحيله ومواهبه ليعيش ، فإذا عرف السبب زال العجب .

ومهما كان عنفوان الإنسان في الكشف والاختراع فإنه محكوم بحتميات القدر ، وهو في النهاية لن يدرأ عن نفسه الموت ، وإن سمى القصيمي الرهبة والحتمية أوهاما تسرع للإنسان العجز والبلادة ، فيواجه وجوده بمنطق ذليل متوحش فإن لنا نظرة فاحصة لا ترف إسراف القصيمي في التمرد ، ولا تتوحد تحول من يعادون الفكر البشري ، فنقول :

١ - إن الموهبة البشرية تُكتشف ، أما الحقيقة في ذاتها فخلق الله ، والمنطق الباطن أن خالق الحقيقة أعلم وأقدر وأحكم .. إلخ من مكشف الحقيقة والله المثل الأعلى .
فمهما كانت مباركتنا لخطوة التمرد فيجب أن نحترم عقولنا فلا نتمرد بأقوالنا التي لن تضر الله ولن تغير من شأنه الكوني شيئا على خالق الحقيقة .

ومهما كانت موهبة هذه الأناسي بمجموعها وإن عمرت عمر إبليس فإنها لن تخرج عن نصاب السهو والنقص والقصور ، لأن كون الله أقوى وأوسع وأرحب من حيل البشر ، والموهبة البشرية حجة فيما أحاطت به خبرا .

أما في النفي المطلق فلا ، لأن الله غيبا لا يطلع عليه أحدا ، ولأن الموهبة البشرية مستندقة وتلهت وستكتشف كل يوم جديداً ، ولكن لن يزال في طي الخفاء مجهول لأن الإنسان بكل قوته محدود ، ولأن الكون أشمل من الإنسان في محدوديته ، والله فوق ذلك لا محدود ، ولا متناه ، ومن الخطأ في الرأي الزعم بأن المحدود يدرك اللا محدود .

٢ - وباكتشاف المجهول تزول الدهشة والرهبة ، ولنا نجد بأسا في التحرر من

وجوده الطبيعي في مخاوفها ومجهولها ولكن السفه في التمرد على شرع خالق المجهول
الرهيب . . .

١٥٩ - فإن دين الله تحريراً للعقول والقلوب من التعلق بعجر أو شجر أو كوكب أو رعد
أو برق . . .

وما قال ديننا قط أزهبوا المجهول ، حتى يكون تمرد القصيمي فاتحة خير لتحريرنا من
الوحشة والمنطق الذليل ، بل إن المسلمين بفطرتهم ، وبقاء هذا الكون سرّاً مبهماً في
«ولهم لم يعرفوا حقيقته حساً ، ولكنهم مستيقنون بأن الله هو النافع الضار ولا يملك غيره
نفعاً ولا ضراً إلا بأذنه .

وكلما كشف لهم العلم عن حقيقة علمية ازدادوا إيماناً مع إيمانهم ، لأنهم في الأولى آمنوا
بالغيب ، وفي الثانية آمنوا بالحس .

ولم يقل ديننا قط اغفلوا عن المجهول ، بل في ديننا الاستحثاث الشديد على التفكير
في خلق الله وكونه .

فالمسلم إن انبثق من دينه لا يكسل ولا يتبلد لأن دينه حركي جاد ، ولا يقابل وجوده
بمنطق ذليل متوحش ، لأنه لا يخاف إلا الله وخوف الله حقيقة لا يد أن يستشعرها مكتشف
المجهول ومن لم يكشفه ، والمنطق المستقيم في الجدل أن المؤمن الذي يتيقن وجود الله
وكماله لا يستطيع أن يجادل في صدق وصحة شرع الله في الجزئيات لأن ثبوت الفرع لازم
من ثبوت الأصل ، فإذا قال القصيمي : دينكم يا مسلمون غير صحيح ، لأنه يرهب
المجهول ويواجه الوجود بمنطق ذليل متوحش وجب أن يرد إلى النقاش في مسألة وجود الله
وكماله ، لأن المسلم لما آمن بكمال الله لزمه الإيمان - جملة وتفصيلاً - بكل ما صح نقله عن
الله سبحانه .

فمن قال : آمنوا يا مسلمون في الأمور غير الصحيحة من دينكم التي تقايل
الوجود ، بمنطق متوحش ، فواجب على المؤمن أن يفتح صدره ، لأن مسألة تمحيص الدين
غير مسألة التمرد على الدين .



الشيء لا يصنع نفسه

آلاف المعاهد الدينية وغير الدينية كما يقول القصيمي لا تزال (منذ آلاف السنين) تردد برهان الألوهية هكذا : العالم متغير ، وكل متغير لابد أن يكون حادثاً ، وكل حادث لابد أن يكون له محدث ، وهذا المحدث (وهو الله) لابد أن يكون قديماً أ هم . قال أبو عبد الرحمن : الحق لا زمان له ، فقد يكون قديماً ويكون اكتشافه جديداً ، ولن يضير الحقيقة قدمها ولا قدم معرفة الناس بها .

فإذا كان البرهان صحيحاً من الناحية النظرية فلن يزيده ترديد المعاهد له آلاف السنين إلا قوة . وأعجبوا لقول القصيمي بعد ذلك (إنه لو جاء التلقين عكس ذلك لحلت الاقتناع بنفس القوة) . وعكس ذلك أن يجيء البرهان هكذا :

- ١ - العالم متغير .

- ٢ - كل متغير لابد أن يكون صانعاً لنفسه

- ٣ - وكل صانع لنفسه لابد أن يستغني عن مصنعه .

- ٤ - فالعالم إذن لا يمكن أن يكون له خالق .

قال أبو عبد الرحمن : إن عكس البرهان بهذه الصورة لن يقنع به أي ملحد جاد . لأن فيه مغالطات مفضوحة يستحيل - يتيقن - أن تند عن ذهن القصيمي .

إننا نتفق معه على المقدمة الأولى ، فنقول (العالم متغير) ، ونستمد من هذه المقدمة مقدمة أخرى فنقول (كل متغير حادث) ولا نقول كما قال (كل متغير لابد أن يكون صانعاً لنفسه) والفارق بيننا أن القصيمي يناغي قراءه بمعاكسة لفظية ، فإذا قال المؤمنون (كل متغير حادث) قال هو (بل كل متغير صانع لنفسه) إمعانا في المخالفة فحسب .

أما المؤمنون فيستمدون برهانهم من الحس ، لأنهم رأوا كل متغير مصنوعاً .

قال أبو عبد الرحمن : القصيمي متغير (كغيره من البشر) لأنه لم يكن شيئاً مذكوراً ، ثم تخلق من نطفة ، ومضغة وعلقة ولحم ، ثم نفخت فيه الروح ، ثم ولد وشب عن الطوق ، وعلم ما لم يكن يعلم ، وطعن في الكهولة ، وسيموت غداً . ثم هب أن المتغير ليس مصنوعاً ، فهل القصيمي صانع لنفسه ؟

ثم تأتي المقدمة الثالثة المستمدة من المقدمة الثانية ، فتراه يقول : كل صانع لنفسه لا بد أن يستغنى عن يصنعه .

وفي هذا مغالطتان عميوان :

أولاهما : أننا بصدد إثبات (الموجد) وقد وصلنا إليه عن طريق مخلوقاته أى إثبات أن هناك خالقا ، غير مخلوق ، ولنا بصدد إثبات أن المصنوع يستغنى أولا يستغنى عن صانعه .

فهذا الهذيان استشهاده في غير محل النزاع .

وأخراهما : أنه قال : وكل صانع لنفسه لا بد أن يستغنى عن يصنعه .

قال أبو عبد الرحمن : هذا خلل في المنطق ، فكيف يصنع نفسه ثم يستغنى عن نفسه ؟ .

إنه لو لم يصنع نفسه لكان مستغنيا عن نفسه .

إذن : العالم لا يمكن أن يكون خالقا لنفسه .



دعوى أن الفراغ العقلي باعث لتدوين الحديث الشريف

هذا البحث أصله فصل عقده « عبدالله القصيمي » - أكبر ملحد في شرقنا العربي ص ٤١٧ - ٤٨٠ بكتابه « العالم ليس عقلا » في سلسلة رذته وكفره بربه ونبيه ودينه وتاريخ أمته - يحفزني إلى مناقشته افتتان من يتخافتون في السر من شباب غير متمكن حسبوا أنه أتى بالحجة التي لا تقهر كما يحفزني تخاذل طلبة العلم في بلادى ، وأخص منهم خريجي كلية الشريعة ، فقد رأيت همة النابهين منهم لا تتجاوز الاجتهاد في الاستنباط من النصوص لاستخراج الأحكام ، وقد خفي عليهم أن الحاجة اليوم ماسة إلى الدفاع عن النصوص أولا ، والتوفر على المطالعة العصرية للاقتناع بوجهة النظر الإسلامية !

يزعم القصيمي : أن الحديث والعمل به خصم شيع للمعرفة الإنسانية والحياة ! فعقد فصلا عن أبى هريرة عن رسول الله ﷺ وهو دعوة سافرة إلى الانسلاخ عن الدين لأنه يستمد من الحديث ويتنبع كلامه الذى نشره نشرًا إنشائيًا لم يراع فيه الأرقام والتفريع وارتباط العناصر رأيته يلتقى جميعه في هذه النقاط :

١ - أن الحديث بدعة جللها العلماء بوقار كآسائه ، واخترعوها في ظرف الفسوح العربية وما تلاها من فراغ نفسى وعقلى أنتج الأمور التالية :

أ - رغبة الفاتحين في بناء الدين الجديد .

ب - رغبة أبناء الشعوب المغلوبة في الخطوة لدى العرب الفاتحين .

ج - إعجاب الناس بالخرافة .

٢ - أن الحديث أصبح أكبر حرفة شغلت الأمة العربية عن الانطلاق والرقى .

٣ - أن الحديث خصم للمعرفة الإنسانية ، وأنه يعارض ما تهدى إليه التجربة والعقل .

٤ - أن المؤلفات القديمة عقبة .

٥ - تحامى المسلمين للفكر والمفكرين .

٦ - نقد ضوابط المحدثين في مصطلحاتهم .

٧ - إعجابه بالجاهلية الأولى ، ودفاعه عن إيمانها بالأوثان وكفرها بالله الحق .

٨ - الزعم بأن الذين تبنا النضال العربي في فتوحاته هم أبناء الجاهلية .

٩ - الزعم بأن سنة الرسول ﷺ ليست ديناً .

١٠ - استطرادات جانبية .

ويهمنى هنا مناقشة قوله : « بعد الفتوح العربية الواسعة اجتمع للناس فراغان : فراغ عقلى نفسى يرجع إلى تخلى الناس عن أديانهم ولوم من حيث الفكرة وفراغ وقتى ومن تمار هذين الفراغين هذه الأمور :

١ - رغبة الفاتحين رغبة قوية في بناء الدين الجديد ، وهذا بديهى ، فبعد كل تطور روحى أو فكرى أو اجتماعى ، تحيىش النفوس حماساً لتلك الرغبة .

٢ - رغبة أبناء الشعوب المغلوبة في الخطوة لدى العرب الفاتحين .

٣ - إعجاب الناس بالأبطال الخرافية إضافة إلى ما في طبيعة البشر من رغبة في التصديق بما يخرق القوانين الكونية بوسيلة غيبية .

٤ - أن التحديث أصبح في تلك الفترة الجياشة أعظم حرفة دينية (ص ٤١٧ - ٤١٨ باختصار) .

وفى هذا الكلام مقالات كثيرة :

أولها : أن الفراغ العقلى والنفسى الآنف الذكر ليس عاماً لكل الناس فالعرب الفاتحون تحيىش نفوسهم حماساً ونخوة وغضباً للدين والعقيدة ، وهذا هو الذى دفعهم إلى الفتوح الواسعة ولا يصح القول بأنهم بعد الفتح كانوا فارغين عقلياً ونفسياً لأن هذا خلاف قياس الأولوية وخلاف التجريب فالأولى والمجرب أن الانتصار للمبدأ يزيد أنصاره حماساً ، وأن المتحمس لمبدأ لا يكون فارغاً عقلياً ، وإذن فالفراغ النفسى والعقلى غير عام للمغالبيين والمغلوبين .

وثانيها : أن الفراغ النفسى والعقلى غير عام للمغلوبين أيضاً ، لأن أكثر الموالى متحمسون للدين ، مخلصون له غير كائدي .

وثالثها : لو فرضنا فرضاً بعيداً أن المغلوبين كلهم فارغون فراغاً يرجع إلى تخليهم عن أديانهم السابقة ، فهل نرد الحديث لأنهم روه في فراغ ؟ إن هذا منطق معكوس وإن المنطق الصحيح أن نصدق أو نكذب ببرهان ، أما بمجرد التفريغ فليس ببرهان .

ورابعها : لو فرضنا فرضاً أقرب من الفرض السابق : أن الفراغ يحدث لنا كعة عن حدث ، لأن ما يكون في الفراغ عادة إنما هو من الفضول والتسلي : لم يجر لنا

بحال أن نرفعه في الاستدلال إلى مصنف البرهان وإنما نعتبره من الاحتمالات ، وكل حق يرد عليه احتمال ، والعبرة بما يتأيد به احتمال دون آخر ، فنرى - مثلاً - في حال الحديث : أهو من الفضول أم من الحق ؟ ونرى حال الراوى : أهو ممن يكيد للدين الجديد ، أو ممن يتلهى بالفضول في فراغه ، أم لا ؟

فصح أن الفراغ لا يكون حجة إلا بمقدار ما يتأيد به من الأمارات وقرائن الأحوال .
وخامسها : أن الفراغ الوقتى أيضا غير عام ، لأن ما دفع العرب إلى الفتح إنما هو امتلاء نفوسهم وعقولهم بعقيدتهم ، فلا يصح القول بأنهم بعد الفتح كانوا فارغين وقتيا فاتجهوا للرواية ! وإنما نقول : إنهم لما لمسوا الضرورة إلى تدوين كلام نبيهم تفرغ منهم ناس لهذا الغرض ، أما جمهورهم فلم يكن لديهم فراغ وقتى ألبة ، فمن لم يكن منهم عالما أو متعلما تجده مرابطا على الحدود والتغور ، والحقيقة التاريخية : أنهم كانوا أسودا في النهار رهبان بالليل ، ما انعقد تاج عزنا إلا على رؤوسهم .

وسادسها : أن ظرف الفراغ الذى أشار إليه القصيمى بقسميه يعنى أحد أمور ثلاثة لا رابع لها البتة :

أ - فاما أن لا يكون للرسول ﷺ قول محفوظ فاستغلوا الفراغ في التزوير والوضع . وعلى هذا المعنى تكون القضية مجرد دعوى لا برهان ، ويلزم على القول بأن الرسول ﷺ لم تحفظ له كلمة مستحيلات عقلية وشرعية .

ب - أن يكون للرسول ﷺ قول محفوظ تفرغوا لتدوينه ، وعلى هذا المعنى فلا يضير الحق أن يتفرغ له ذوه .

ج - أن يكون للرسول ﷺ قول محفوظ ولكن الفراغ يسر للناس التزويد بالتزوير والوضع ، وعلى هذا المعنى فلا ينفعنا علمنا بأثر الفراغ السيئ على أن هذا الحديث صحيح الثبوت عن الرسول ﷺ وأن ذلك مزور عليه ، لأن لهذا التمييز طرقا غير مجرد العلم بأثر الفراغ .

غاية ما في الأمر : أن نحتمل أن في الحديث صدقا وكذبا لعامل الفراغ وهو أحد عوامل كثيرة ، ولا جديد في هذا الاحتمال فلو لا قوته ما هرع المسلمون إلى وضع مصطلح الحديث الذى ضبطوه بقواعد فكرية عديدة .

وقصارى القول : أن الفراغ ووجود القول المحفوظ الذى يعتقدون وجود اتباعه ضدان لا مجتمعان ، فإن كان هناك قول ولكنه لم يحفظ لاختلاطه بغيره فنقدته وتحيصده ينال

الفراغ بل نقول : إن تفرغ مختصين من حفظة السنة أمر حتمي في ذلك الظرف .
وسابعا : أن رغبة أبناء الشعوب المفتوحة في الحظوة لدى العرب الفاتحين يحتمل ثلاثة أمور :

أولها أن لا يكونوا صادقين في روايتهم التي طلبوا بها الحظوة ورغم أن هذا الاحتمال في عمومها باطل تاريخيا بالنسبة للمؤرخين عند الأمة بيد أننا نقبله كدعوى وكأحد مكملات القسمة العقلية .

وثانيها : أن يكونوا صادقين مختصين فلا يضير الحق أن يجيء على سبيل القرية وطلب الحظوة ويلزم على هذا المذهب أن يكون الموالي الذين احتلوا مكانة مرموقة من حفظ السنة وفقهها صادقين في خدمة الشريعة ولكنهم ما فعلوا ذلك لوجه الله !!

ونبنى على هذا التزوم المذهبي أمرين :
أ - سوء الظن بهؤلاء الأئمة عموما لا يبرهان قائم وإنما بمجرد احتمال أنهم أخلصوا للعرب الفاتحين ولم يخلصوا لله وسواه من التاريخ تكذيب ذلك ، ولكن هذا لا يضر موضوعنا .

ب - وهو : أنهم كانوا صادقين فيما رويوه قلنا منهم صدقهم ، وليس علينا أن ننشئ عن مقصودهم بالحق الذي أدوه ورعوه .

ثالثا : أن يكون منهم الصادق في روايته وأن يكون منهم الكاذب ، وكلهم يطلب الحظوة ، وعلى هذا نقول : ليس طلب الحظوة هو ميزان صدق الحديث أو كذبه إنما الميزان تحقق أن الراوي صادق أو كاذب فهب أن الموالي يكذبون في الحديث لأجل التقرب إلى العرب بالرواية ، فغاية ما يستفاد من هذه الدعوى لو صحت بيان أمرين :

أ - بيان إحدى العوامل الدافعة إلى الكذب والمهم في نقد الحديث أن نتحقق أن هذا الراوي كاذب ، أما لماذا كذب فلا وزن له في البحث العلمي إلا أن يكون من باب الترف العلمي وجر ذبول المباحث .

ب - التأكيد على أن طلب الحظوة من الاحتمالات التي تدفع إلى الكذب وأنا أقول لا يتخلو حق من احتمالات ، فلنتفحص بهذا الاحتمال في النقد ، أما أن تدفع كل أثر برويه الموالي لاحتمال أنهم كذبوا فيه طلبا للحظوة فمغائطة منطقية مكشوفة بل تنظر في كل أثر

نرى مدى قوة هذا الاحتمال فيه ، فإذا رأينا لهذا الاحتمال أثرا نظرنا مرة ثانية : هل طلبوا الخطوة برواية صادقة أم كاذبة ؟ فإن طلبوها برواية صادقة لم يضرها أن تكون على سبيل الخطوة والقربين .

وثالثها : أن الإعجاب بالأبطال الخرافية ليس عاما لكل الناس ومن ناحية ثانية فليس نتيجة حتمية أو اختيارية للفتوح الإسلامية ومن ناحية ثالثة فليس الإعجاب بالخرافة والأساطير من ثمرات التحديث لأن في الحديث تشريعا وتصورا ودينا ودنيا . وليس كل غيبى خرافة وليس كل الحديث من الغيبيات !!!

ومن ناحية رابعة : فإن ظاهرة الإعجاب بالخرافة لا دلالة فيها إلا أن الناس في الغالب سريعون إلى التصديق بالخرافة فكان ماذا ؟

ليس من الضروري بل ليس من الجائز أن تصدق بالخرافة لأن الناس صدقوا بها . إن على القصيمي أن يبرهن على أن هذا خرافة فإذا صح برهانه فما عليه أن يصدق بها ولو صدق بها كل الناس .

والقاعدتان المنطقيتان اللتان أحب أن يتخذهما كل أتباع القصيمي هما :
١ - أن وجود حديث خرافي لا يعنى أن كل حديث خرافي ، لأن في الرواية حقا وباطلا . والفيصل في ذلك أسس النقد السليمة .

٢ - أن الناس لو صح أنهم كلهم يصدقون بالخرافة ليسوا حجة علينا في الأخذ بها ولم يأخذ بهذا أحد من نقاد الحديث المهم أن أعرف أن هذا خرافة ، أما تعميم الحكم فباطل لأن نبوته ليس على رتبة واحدة ، فمنه ما الاحتمال في صدقه أقرب ، ومنه العكس ومنه بين بين ، ومنه ما لا احتمال فيه البتة .

وناسعها : أنه لا يخفى مشروعية التحديث أن يكون أعظم حرفة ، ومن ناحية ثانية : أنه من الطبيعي أن يكون أعظم حرفة ، لأنه لم يدون بعد ، وضرورة تدوينه وقتية . وما كان وقتيا لمعناه لا بد أن يكون أكثر ، ومن ناحية ثالثة فلم يصد الحديث المسلمون عن سبق عيسى بلغوا فيه شأوا ، والتاريخ يشهد أن انطلاقهم بدأ بالإسلام ، ومن ناحية رابعة : فليس من هدى الإسلام أن يتفرغ الناس للعلم الترمعى وينسوا الدنيا بقوتها وحفظها ، بل كان فرضا كفائيا إذا قام به بعض سقط عن الباقي .

ومن ناحية خامسة : فالإسلام ليس قميئاً لمن يدرسه ويعيه بأن يكون طبيباً أو طياراً أو فناناً ، وغير مائعة شعائره من ذلك أيضاً .

ولأوضح هذه الناحية بقياس جلي ، وهو أن الطب ضرورة بلا مرأى ، ولكن المفضى حياته في طلبه لا يكون عالماً ذرياً ، بيد أنه مع هذا لا يجوز أن يهمل الناس الطب . وهكذا نقول عن الحديث وعن كل علوم الشريعة .

ونقول إلى هذا : إن مبدأ الإسلام أن يتوزع الناس في اختصاصات الحياة ، فتوفر ثلاثة أطباء في البلد يساوى توفر ثلاثة فقهاء أو ثلاثة محدثين لأن حاجة الأمة ماسة هؤلاء وأولئك .

* * *

جوامع الشبه حول حجية السنة مع الرد على القرآنيين

قال أبو عبد الرحمن :

الشبه المثارة حول ثبوت السنة وحجيتها مبوبة في الفقرات التالية :

أ - رد الخبر عن رسول الله ﷺ جملة واحدة وتختلف وجهة أهل هذا المذهب في اعتشاف هذا الملتوى :

١ - فطائفة من غلاة الروافض تنكر نبوة محمد ﷺ وترى أن النبوة لعلي . فترد أحاديث الرسول ﷺ لهذه الحثية ، ذكر ذلك السيوطي في مفتاح الجنة .

٢ - القرآنيون القائلون : حسبنا القرآن لم يغادر كبيرة ولا صغيرة . قال تعالى « ما فرطنا في الكتاب من شيء » والرسول ﷺ إن هو إلا مبلغ ولا يتكلمون إلا عن محمد الإنسان وهؤلاء يضيفون إلى القرآن : « السنة العملية المتواترة » إذا طولبوا بحمل هيئات الصلاة والصيام والحج ومقادير الزكاة من نصوص القرآن ، ويستدلون بأن النبي ﷺ لم يأمر بكتابة السنة ونهى عنها بأخرة ونهى عمر وغيره من الصحابة عن كتابتها وأمروا بالإقلال في الرواية ، وهذا ما أعلنه الدكتور « توفيق صدقي » في كلمة له بعنوان « الإسلام هو القرآن » يقولون ، بل ورد عن النبي ﷺ ما يدل على عدم حجية السنة كحديث : « ما أتاك يخالف القرآن فليس مني » .

٣ - عامة الهداسين من مستشرقين ومتفرنجين ، وهؤلاء لا ينكرون حجية السنة كمصدر بيد أن الدس والوضع كثر في السنة والتبس الصحيح بالمكذوب بحيث لم يتميز الآن ما نصح أن الرسول ﷺ قاله ، ويستدلون بأن السنة لم تدون في عهده ﷺ وإنما دونت بعد وفاته بكذا سنة المدة التي يتعذر بها حفظ صحيح السنة نقيا من اللبس والخلط ، بل إن الكذب على النبي ﷺ حدث في حياته وهذه الأحاديث المحفوظة نتيجة لتطور المسلمين وما استجد في حياتهم من خصومات سياسية وطائفية حزبية ودينية وما التبس بالنصوص من الإسرائيليات وقد اشتهر بالتدليس أئمة من المحدثين ، بل صرح غير واحد منهم أن الكذب أكثر ما يكون في الصالحين ، بل أكثر هذه الأحاديث إنما رويت عن

النبي ﷺ بالمعنى وإنما يتضح الصواب بذكر اللفظ ، ولذا فائسة التحول لا يحتجون بالحديث في اللغة .

وقد ذكر الدكتور « مصطفى السباعي » - رحمه الله - : أن إسماعيل أدهم أحد الملاحدة في مصر نشر رسالة عن تاريخ السنة عام ١٣٥٣هـ أعلن فيها : أن هذه الشروة الغالية من الحديث الموجود بين أيدينا والتي تضمنتها كتب الصحاح ليست ثابتة الأصول والدعائم بل هي مشكوك فيها ويغلب عليها صفة الوضع (١) .

ب - جمهور المشككين يشتركون في نقد معايير العلماء في التصحيح والترجيح في الرواية ولا يسلمون بصحة ما اتفق على صحته فينقدون أحاديث بعينها هي مثلا موضوع القبول والتسليم عند السلف إما بمعايير يزعمونها جديدة أو بمعايير زعموا أن السالفين جاروا في إلغائها وعدم اعتبارها ، وربما لزم من حيفهم في النقد إنكار السنة جملة ولكني لم أذكرهم في الفقرة (أ) لأن لزم المذهب ليس بمذهب كما يقولون وعمدة هؤلاء ما يلي :

١ - أن الأحاديث إنما رويت عن الآحاد فهي غير قطعية بل ظنية فيها احتمال الخطأ والنسيان وأن أخبار الآحاد لا تقبل في الأصول والعقائد بإجماع فلنكن غير مقبولة في الفقهيات ثم يروون آثارا في عدم الاعتداد بخبر الواحد .

٢ - لا معنى لقولهم : هذا صحيح لأنه رواه فلان الثقة عن فلان الثقة عن رسول الله ﷺ لأن النقاد ليس عندهم مقياس « بالسنتيمتر ! » لعدالة الراوى وحفظه ، بل إن الناس لا يخدعون ببعضهم في أمور الدنيا فلماذا يتخادعون في أمور الدين ؟ وحيث أنه ليس عندهم مقياس بالسنتيمتر اختلفوا الخلاف الشديد في تجريح شخص وتعديله !

٣ - لا يقبل الحديث إذا لم يرو باللفظ .

٤ - ويذكر الدكتور أحمد أمين - عفا الله عنه - : أن علماء الحديث لم ينقدوا المتن فقل أن نظفر بنقد من ناحية أن ما نسب إلى النبي ﷺ لا يتفق والظروف التي قيلت فيه . وأن الحوادث التاريخية الثابتة تناقضه . أو أن عبارة الحديث نوع من التعبير الفلسفي يخالف المؤلف في تعبير النبي ﷺ أو أن الحديث أشبه في شروطه وقيوده بمتون الفقه وهكذا . ١ هـ (٢) . وهؤلاء يردون الأحاديث بعقولهم ، ومنهم من يقول : ما جاء من

(١) السنة ومكانتها في التشريع للدكتور مصطفى السباعي ص ١٦٢ عن مفتاح الجنة ص ٣ .

(٢) فجر الإسلام للدكتور أحمد أمين - رحمه الله - ص ١٧ وتجد مثل هذه الاشتراطات في كتاب المهدي والمهدوية له أيضا .

الأثار والأحاديث نقلا عن التوراة والإنجيل لا نجد لها فيها الآن دليل على كذب تلك الأحاديث .

٥ - جعل الصحابة فوق مستوى النقد غير صحيح ، ولهذا نقدوا عدداً من الصحابة ويدخل ضمنهم من يرد خبر الصحابة بعد الفتنة الكبرى ومنهم من يرد خبر طائفة الصحابة بحكم مذاهب دينية معينة ، ولذا شحن عبدالحسين شرف الدين ومحمود أبو رية كتابيهما بكل إقذاع في الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه ، وشكك الأخير في صحة إسلام الصحابي عبدالله بن سلام - رضي الله عنه .

٦ - عدم التسليم بصحة ما أجمعوا على صحته من الكتب كالبخاري فإنه مات قبل أن يبيض كتابه ، فليس كل ما فيه صحيح .

٧ - والزهرى وابن جريج فيها مقال ! والإمام مالك نقده ابن معين ، وهكذا شأن كثير أجمع على إمامتهم وتوثيقهم وهم غير موثوقين .

قال أبو عبد الرحمن : هذا غاية ما حضرنا من سبهم ، وفيما يلي تذكرها بالتفصيل . ثم تناقشها هادفين إيضاح الحق وإزالة اللبس ، ومن الله نستمد العون ونسألهم الإرشد .



منكرو الأخبار

قال « ابن حزم » :

ولو أن امرءاً قال : لا تأخذ إلا ما وجدنا في القرآن لكان كافراً باجماع الأمة ، ولكن لا يلزمه إلا ركعة ما بين ذلك الشمس إلى غسق الليل وأخرى عند الفجر لأن ذلك هو أقل ما يقع عليه اسم صلاة ولا حد للأكثر في ذلك . وقائل هذا كافر مشرك حلال الدم والمال ، وإنما ذهب إلى هذا بعض غالية الرافضة ممن قد اجتمعت الأمة على كفرهم (٣) .

قال أبو عبد الرحمن :

كيسوا هم الرافضة وحدهم الذين ذهبوا هذا المذهب ، وإنما هو مذهب من لا يفر نبوة محمد ﷺ ولكن يقول : ما هو إلا مبلغ فلا تلزمنا سنته وربما استدلوا بأنار منها النهي عن كتابة الحديث ، وإما أناس يقولون التمس الصحيح من أقوال الرسول ﷺ بالكذب عليه فلم يبق إلا القرآن ، والخوارج وهم طائفة مبتدعة قد بادوا ولكن بقيت بدعتهم يستمد منها الهدامون ما يروقههم كمفتشى النظافة لا يصوبون أنظارهم إلا على الأذى ردوا أحكاماً من السنة وقالوا : لا نقبلها لأنها ليست في القرآن كسألة الرجم . وفولهم : إن الصلاة تثنان فقط ، فأما غلاة الرافضة الذين بنوا رد الأخبار على إنكار نبوة محمد ﷺ فلا نخوض في شأنهم لأنه يستبد بموضوعنا وليس في صحيحه وهو بحث قد نزلت فائدته ، وإنما حديثنا مع مثبني النبوة إلا أنهم لا يقولون بحجية السنة للنسبهاة التالية :

الاكتفاء بالقرآن بدليل القرآن .

وحجبتهم : أن الله سبحانه قال في القرآن : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » (النحل ٨٩) وقال تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » (الأنعام ٢٨) . فنصوص القرآن واضحة بالتشريع لا يلزمنا غيرها (٤) .

(٣) إحكام أصول الأحكام لابن حزم م ١ ج ٢ ص ٢٠٠ طبع بالإمام .

(٤) السنة للبيهقي ص ١٥٦ وما بعدها عن مجلة المنار ، وانظر الأم للإمام الشافعي م ٢ ج ٧ ص ٢٧١ وما بعدها ، ولم يذكر الإمام الشافعي رحمه الله اسم هذه الطائفة التي تقول حسبنا القرآن ولكن رجح الشيخ الخضرى في كتابه تاريخ التشريع الإسلامى ص ١٩٧ أنهم من المعتزلة وقوى ذلك الدكتور السباعى ص ١٦٠ وأيده بأن النظام ينكر السنة المتواترة .

حجية السنة بدليل القرآن والسنة

قال أبو عبد الرحمن :

ونحن ذاكرون الأدلة القطعية من دلالات السمع والنظر ثم عاطفون عليها بفساد احتجاجهم وأنه لا متعلق لهم ألينة بما ذكره أنفا وبالله تنأيد :

١ - وجوب طاعة الرسول ﷺ ، والأدلة لا تحصى كثرة من نصوص الوحيين وإغا نكتفى باليسير منها وهو ما كان منطوقا في الأمر بالطاعة والتحذير من عدم الامتثال . وأدلتنا لازمة لهم لأنها من القرآن وهم لا يحتجون بغيره ، ومن السنة إذ هم لا يشكون في صدق الرسول ﷺ ولم يشككوا في ثبوت سنته وإنما كانوا يقولون بعدم حجيتها وإن ثبتت بدليل القرآن نفسه ، والدليل على وجوب طاعته ﷺ قوله تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم . قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين » . آل عمران ٣١ - ٣٢ ..

وقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » النساء ٥٩ . وقال تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا » المائدة ٩٢ .. وقال تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة » النور ٦٣ .. وقال تعالى : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » النساء ٨٠ ، وقال : « وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » الحشر ٧ . وقال : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون » آل عمران ١٣٢ . وقال تعالى : « قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين » النور ٥٤ .

وقال تعالى : « وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون » النور ٤٨ .. وقال تعالى : « إنا المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه » النور ٦٢ .. وقال تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر » الأعراف ١٥٧ . وقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم » الأنفال ٢٤ . وقال تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع »

النساء ٦٤ . وقال تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلّالاً مبيناً » الأحزاب ٣٦ . فكل هذه النصوص قطعية على وجوب طاعة الرسول ﷺ وضلال عاصيه الضلال المبين ولكن أولئك القرآنيين لا يجدون مؤونة في تحريف دلالاتها فيقولون أمرنا بطاعته في ما جاء به من كتاب وهو القرآن أو أنه ﷺ كقائد أو أمير يجب طاعته في حياته على قدر مسؤوليته في الأمة .

قال أبو عبد الرحمن :

وهذا مردود بأن طاعة الرسول ﷺ وجبت على الإطلاق والعصم كقوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

قال ابن كثير :

أى مهما أمركم به فافعلوا ومهما نهاكم عنه فانتهوا . وكقوله : « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع » فالوصف للرسالة لا للإمارة ولا للقيادة .

ونقول : إن الرسول ﷺ واجبة طاعته مطلقاً فبأى دليل قيدوا هذا الإطلاق ، بل أين هو الدليل من النص القاطع على عدم وجوب طاعته في تشريعه الزائد على القرآن . لأنهم نافون ، والدليل على الثاني ، ولأن الأصل طاعة الرسول ﷺ وما نزل عليه الوحي عبثاً بل ليطاع فيما يأتي به الوحي ، فأما مسألة اجتهاد الرسول ﷺ فيها ليس فيه وحى فهي مسألة محصورة تكلم عنها الأصوليون ونحن مستثنوها بما نذكره لاحقاً . قال ابن كثير في آية : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » . يخبر تعالى عن عبده ورسوله محمد ﷺ بأن من أطاعه فقد أطاع الله ومن عصاه فقد عصى الله . وما ذاك إلا لأنه ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى بوحي .

قال أبو عبد الرحمن :

ومما ثبت به وجوب طاعة الرسول ﷺ في أهواله وأفعاله ونقبراته ما سنحفته من كون سنة الرسول ﷺ وحياً . وأيضاً لو كان المراد بطاعته ﷺ ما كان في القرآن لكان في قوله تعالى : « أطيعوا الله » كفاية . ولكنه عطف بطاعة الرسول فدل على أن للرسول طاعة خاصة ، وذلك في سنته الزائدة على القرآن^(٥) . وقوله تعالى : « الذين يتبعون

(٥) الموافقات ج ٤ ص ١٤

الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث » : فيه اللفظ عام فهو شامل لما يحله ويحرمه مما مصدره القرآن أو مصدره وحى يوحيه الله إليه^(٦) . وفي قوله تعالى :

« إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنه » . قال ابن القيم : فإذا جعل من لوازم الإيمان أنهم لا يذهبون مذهباً إذا كانوا معه إلا باستئذنه فأول أن يكون من لوازمه أن لا يذهبوا إلى قول ولا مذهب علمي إلا بعد استئذنه وإذنه يعرفه بدلالة ما جاء به على أنه أذن فيه^(٧) . وقال القاضي عياض : وأما وجوب طاعته فإذا وجب الإيمان به وتصديقه فيما جاء به وجبت طاعته لأن ذلك مما أنشأ به^(٨) .

وقال أبو محمد :

الأخبار عن رسول الله ﷺ هي أحد الأصول الثلاثة التي ألزمنا طاعتها في الآية الجامعة لجميع الشرائع أولها عن آخرها وهي قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله » فهذا أصل وهو القرآن ، ثم قال : « وأطيعوا الرسول » فهذا ثان وهو الخبر عن رسول الله ﷺ ثم قال تعالى « وأول الأمر منكم » فهذا ثالث وهو الإجماع^(٩) .

قال أبو عبد الرحمن :

لسنا بصدد تحقيق من هم أولى الأمر وإنما الشاهد في الأصل الثاني .

وقال أبو محمد : قال تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » ، ومن جاءه خبر عن رسول الله ﷺ يفر أنه صحيح وأن الحجة تقوم بمثله أو قد صحح مثل الخبر في مكان آخر ثم ترك مثله في هذا المكان لقياس أو لقول فلان وفلان فقد خالف أمر الله وأمر رسوله واستحق الفتنة والعذاب الأليم .

(٦) السنة للبيهقي ص ٦٣

(٧) إعلام الموقعين ج ١ ص ٥١ - ٥٢ .

(٨) الشفاء للقاضي عياض ج ٢ ص ٤ .

(٩) الإحكام ج ١ ص ٨٧ .

قال أبو محمد : أما الفتنة فقد عجلت له ولا فتنة أعظم من تقاديه على ما هو فيه وأرطامه في هذه العظيمة أعظم فتنة ووالله ليصحن القسم الآخر إن لم يتدارك نفسه بالتوبة والإقلاع والطاعة لما أتاه عن نبيه ﷺ ورقض قبول قول من دونه كائنا من كان وبالله تعالى التوفيق (١٠) .

قال أبو عبد الرحمن :
وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده المرسلين .



فهرس الموضوعات

رقم الصفحة	أسم الموضوع
٩	الاستفتاح
١١	الاهداء
١٣	المقدمة
١٥	الخطوط الرئيسية لنظرية المعرفة
٢٧	معرفةنا انعكاس لا رمز
٢٣	مصادر المعرفة البشرية
٢٥	تفكيرنا لم يتطور لكنه استراخ
٢٧	ظاهرة سارتر
٢٩	نقد الفلية عند العرب والأوروبيين
٤٢	الاستقراء التلخيصى
٤٥	المنطق ثابت لا يتغير
٤٧	الفكر المعتزلى
٦١	قصتي مع ديكرات وقضية الشك الديكراتى
٧١	الشك انديكراتى
٨٧	العقل الحديث
٩٥	العقل المخلوق
٩٩	البراهين الافناعية
١٠٥	برهانان نفسيان
١٠٧	البرهان الأنطولوجى الوجودى
١٢٣	البرهان الفطرى
١٤٩	النسبية ومنطق المسلم

اسم الموضوع	رقم الصفحة
برهان العقيدة برهان التشريع	١٥٢
طبيعة التفكير العربي المسلم	١٥٥
دور العقل في تلقي النصوص	١٥٧
الحقيقة الشرعية	١٦٢
كيف نصوغ البرهان ؟	١٦٩
قل هاتوا برهانكم	١٧٢
نماذج لمنهج ابن حزم في الجدل	١٧٧
ملامح الطائفة المنصورة	١٨٧
تعبير الرؤيا وأحكامها	١٩٢
انتقل المستور	١٩٧
حتمية الإعدام في القصاص	١٩٩
في أحضان الميثافيزيقا الشيوعية	٢٠٩
نحو انقضاء والتفسير لعلمى النصوص	٢١٢
كلام الله لا يفسر بالكهانة	٢٢٥
سيطرة الإسلام على الحكم	٢٣٥
الفضل حيث ميزه الله	٢٣٩
المعجزة بين هيوم والتفاد	٢٤٢
ضحى رويدا أيتها الكافرة	٢٥١
فلسفة المساواة	٢٥٥
لا وزن للحرية	٢٥٧
فلسفة (على) في الحرية	٢٦٢
الحرية مشكلة الوجود وغتة العصر	٢٧١
معادلات الحرية	٢٧٥
نبيد الله	٢٧٧

اسم الموضوع	رقم الصفحة
حرية الارادة	٢٧٩
مع القصيمي	٢٨٣
توطئة	٢٨٥
رسالة إلى عبدالله القصيمي	٢٨٩
كيف رأته كل العقول ؟	٣٠١
قوانين وهمية	٣١٧
لا تمرد إلا بمنطق	٣٢١
الشيء لا يصنع نفسه	٣٢٣
دعوى أن الفراغ العقلي باعث لتدوين الحديث الشريف	٣٢٥
جوامع الشبهة حول حجية السنة مع الرد على القرآنيين	٣٣١
مشكرو الأخبار	٣٣٥
حجية السنة بدليل القرآن والسنة	٣٣٧

